# المدينة الإسلامية



## التمهيد

عرف الناس حياة المدن منذ عصر بعيد يرجع الى عهد أقدم بكثير مما يعتقد معظم الناس ، فقد ظهرت الحياة الحضرية فى الاغلب حوالى عام ٦٠٠٠ أو ٧٠٠٠ قبل الميلاد ، رغم أن الاعتقاد السائد يرد ظهور المدن الاولى فى بلاد ما بين النهرين وفى حوض وادى النيل الى حوالى ٥٠٠٠ سنة . ولقد دلت الاكتشافات فى عصر أقدم من ذلك فى مناطق أخرى مثل سهل الاناضول فى تركيا . وكانت هذه المدن القديمة تضم بضعة آلاف من السكان ، وهو عدد لا يمكن مقارنته بطبيعة الحال بعدد سكان المدن الحديثة . ولكن العامل الاساسى فى الحكم على قيام الحياة الحضرية ليس هو عدد السكان - رغم أهميته - بقدر ما هو نوع نمط الحياة السائد فى تلك المجتمعات ، وهو نمط يتميز فى المحل الاول باشتغال الاهالى بأنواع من النشاط الاقتصادى لا تتعلق بانتاج الطعام كما هو الحال فى حياة الرعى أو الزراعة أو الصيد والقنص أو

الجمع والالتقاط ، فهذه كلها أنماط ترتبط بأشكال الحياة الاكثر بداوة وتأخرا عن حياة الحضر وحياة المدن ، وذلك فضلا عما تتطلبه الحياة الحضرية بالضرورة من الاستقرار اللازم لقيام نظم اجتماعية وعلاقات معقدة ومتشعبة ومتشابكة بين السكان ، نتيجة لاختلاف الاصول السلالية التي ينتمون ليها ، وتباين عاداتهم وقيمهم الاجتماعية على الاقل في بداية الامر ، وبخاصة حين تنزح جماعات عرقية مختلفة الى منطقة واحدة تستقر فيها وتؤلف نواة لقيام مجتمع حضري .

ولقد كان الاسلام منذ البداية دينا حضريا بالمعنى الدقيق للكلمة ، او دين مدن ان صح هذا التعبير . ولست اقصد بذلك ان انتشار الاسلام او تقبله واعتناقه كان قاصرا على اهل المدن دون غيرهم ، ولكن المقصود هو ان الحضارة الاسلامية كانت دائما حضارة مدن ، فقد ازدهرت النظم الاسلامية في عدد كبير من امهات المدن التي لعبت دورا هاما خلال عصور التاريخ الاسلامي كله ، وفيها كانت تتركز مظاهر الحضارة الاسلامية المميزة مثل المساجد الكبرى والمدارس الدينية ، بل وايضا الزوايا الصوفية . وقد ظل هذا النظام قائما حتى القرن التاسع عشر ، فقد ظهرت الزوايا السنوسية في ليبيا في المراكز الحضرية وشبه الحضرية ، وليس بين البدو او سكان الصحراء كما يذكر ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard في كتابه عن السنوسية The Sanusi of Cyrenaic.

ولقد ولد النبي صلى الله عليه وسلم في مدينة هي مكة التي عرفت بام القرى ، وحين امر بالهجرة هاجر الى مدينة اخرى هي « المدينة » ولم يهاجر الى الصحراء . وليس من شك في ان عنصر الاستقرار يعتبر احد المتطلبات الاساسية لظهور الدين ونشأته وتطوره ونجاحه وانتشاره .

وعلى الرغم من اهمية موضوع المدينة الاسلامية فالملاحظ ان هذا الموضوع لم يدرس دراسة مقارنة متعمقة في أضيق الحدود ، ومع ذلك فان لدينا عددا لا بأس به من الدراسات المفردة عن مدن اسلامية معينة بالذات ولكنها دراسات قليلة على اي حال ، وهذا يضع عقبة كبيرة امام الباحث الذي يحاول ان يدرس هذا الموضوع دراسة وافية ليخرج منها بنمط واضح عما يمكن ان يطلق عليه بوجه عام اسم « المدينة الاسلامية » . صحيح ان الكتابات القديمة وبخاصة تلك التي تعالج مواقع البلدان ، وكذلك الكتابات التي تتناول حياة الادباء والشعراء ، بل وايضا الفن الاسلامي ، كانت تعطي بعض المعلومات عن المدن الاسلامية ، ولكن هذه المعلومات مبعثرة تبعثرا شديدا في هذه الكتابات ، كما انها تكاد تخلو تماما من اي تحليل عميق . وهذا كله يضطر الباحث في الموضوع اما ان يبذل كثيرا جدا من الجهد المضني في تتبع لكي يخرج من كل منها بمعلومات ضئيلة للغاية ، ولكنه في آخر الامر جهد غير ضائع وكفيل بأن يوفر للباحث الجاد الحقائق العلمية الاساسية التي يبنى عليها تحليله . ولقد اهتم عدد من المستشرقين والمؤرخين الغربيين بالموضوع ، ولكنهم في دراساتهم كانوا في الاغلب ينظرون الى المدن الاسلامية في ضوء معرفتهم بالمدن الغربية

ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، اى انهم كانوا يطبقون على المدن الاسلامية معايير ومقاييس ومحكات مستمدة من التجربة الغربية ولا تصدق الا على المدن الأوربية ، وهم فى ذلك يشبهون علماء الاجتماع الحضرى عندنا حين يدرسون المدينة العربية المعاصرة فى ضوء الدراسات والنظريات السيسولوجية الغربية بغير تمييز . وكان من الطبيعى ازاء ذلك ان ينتهى كثير من هؤلاء العلماء الى الزعم بأن مفهوم « المدينة » لا ينطبق على المدينة الاسلامية ، او ان المدينة الاسلامية ليست مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة لافتقارها الى تلك المقومات التى تقوم على اساسها المدن الغربية . ولقد كان هؤلاء المستشرقون والمؤرخون يهتمون بالذات بدراسة نظم الحكم الرسمية ، وانتهوا الى القول بأن المدينة الاسلامية كانت تفتقر الى وجود مثل هذه النظم نظرا لأن العالم الاسلامي كان ــ حسب قول الايدوس تحكمه امبراطوريات كبرى وصلت فيها النظم البيروقراطية درجة عالية من التعقد ، بحيث كانت المدن تعاني منها اشد المعاناة لدرجة انها فقدت استقلالها وذاتيتها . وبذلك فلم يكونوا يدرسون تلك المدن باعتبارها مجتمعات محلية لها كيانها وشخصيتها ومقوماتها المميزة التى تعطيها وحدتها وتكاملها بقدر ما كانوا يعتبرونها مجرد تجمعات ، او على الاصح مجموعات Collections من الجماعات المنعزلة داخليا بعضها عن بعض والعاجزة على ان تتعاون معا فى اى مجال او ان تتصرف كوحدة متماسكة . وقد نجم ذلك من نفس الاسلوب الذى اتبعه هؤلاء العلماء فى دراساتهم ومحاولتهم رؤية المدينة الاسلامية فى ضوء التنظيمات الرسمية التى كانت تسود مدن الغرب فى القرون الوسطى بوجه خاص ، فاخفقوا بذلك عن ان ينظروا الى المدن الاسلامية على انها كائنات عضوية حية وحيوية ان صح هذا التعبير ؛ وبذلك فانهم لم يعطوا كثيرا من العناية او الاهتمام لدراسة سلوك الناس وتصرفاتهم وافعالهم وعلاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض ، واكتفوا بان ينظروا اليها فى تلك القوالب الجامدة من التنظيمات الغربية . وبقول آخر فان معظم دراسات العلماء الغربيين للمدن الاسلامية دراسات ستاتيكية جامدة تفتقر الى النظرة الديناميكية التى تعالج الحياة الحضرية على انها عملية ديناميكية من الافعال والتفاعلات والعلاقات المتبادلة .

كذلك فقد كان الاتجاه الغالب على معظم تلك الدراسات هو التسليم منذ البداية بأن المدن ( الاسلامية ) نشأت كنتيجة مباشرة ولازمة لتكوين الامبراطوريات ، ولذلك كانوا يعتبرون النشاط الاجتماعى والاقتصادى فيها نتيجة ضرورية لاحتياجات الدين الاسلامي ، وان جميع مظاهر الحياة الداخلية فى هذه المدن لم تكن الا أساليب لتسهيل الحياة الدينية والاقتصادية او بالاحرى التجارية معا . بل انهم كانوا يذهبون ــ أو بعضهم على الاقل ــ الى حد انكار وجود هيكل فيزيقى واضح ومتناسق لتلك المدينة ، وقد انعكس ذلك فى انعدام الحياة الاجتماعية والروح العامة فى المدينة . ومما له دلالته ومغزاه فى هذا الصدد هو ان الشوارع والحوارى فى المدن الاسلامية ضيقة ومتعرجة وكثيرا ما تنتهى الى لا شىء ، او بالاصح تنتهى بحائط او جدار يقف سدا يحول دون الاتصال بالعالم وراءها . وهذا يعكس فى رأيهم انزواء أهل المدن وعزلتهم عن العالم

الخارجي وعدم اهتمامهم بالمشكلات العامة . اى ان هذه الظاهرة الفيزيقية التي تميز شوارع المدن الاسلامية بل والمدن الشرقية عموما لهـا في رأى هؤلاء العلماء دلالتها الرمزية . وبينما كانت المدن الغربية في القرون الوسطى تظهر في الكتابات الاوربية على انها تموج بحركات التحرر او الرغبة في الاستقلال وتوكيد الكيان الذاتي لكل مدينة على حدة تظهر المدينة الاسلامية خاضعة وتابعة ذليلة لسلطة حاكمة أعلى بكثير من اى سلطة محلية.

وعلى اى حال فليس ثمة ما يضطرنا الى تقبل هذه النظريات والاتجاهات الغربية في دراسة المدينة الاسلامية ؛ فهي نظريات واتجاهات تعتبر في افضل حالاتها تفسيرات وتأويلات متأثرة بالمداخل السسيولوجية التقليدية في دراسة المدن، وهى مداخل خضعت لتغيرات وتعديلات كثيرة . ولم يعد علماء الاجتماع الحضرى والانثروبولوجيا الحضرية يدرسون المدن في هذه القوالب الجامدة التى تهدف الى وضع تمييزات راسخة وقاطعة بين المدن . ولا يعنى هذا انه لا توجد فوارق بين مدن الغرب الاسلامية ، ولكن هذه الفوارق يجب الا تكون مجرد فوارق فيزيقية او فـوارق في التنظيمات الرسمية ، انما الاهم من ذلك هـى الفوارق والاختلافات في شخصية المدن بعضها عن بعض . ومن هنا فان التساؤل الهام الذى يعرض لنا هو : ما الذى يعطى المدينة الاسلامية شخصيتها بحيث توصف بانها (اسلامية) ؟ وليس المقصود بالاسلام هنا مجرد العقيدة الدينية او الممارسات الشعائرية وانما المقصود بالاسلام هو الثقافة الاسلامية ككل ، على اعتبار ان الاسلام هو اسلوب للحياة فضلا عن كونه عقيدة وشعيرة ، وبذلك فهو يصبغ الحياة كلها بصبغة واضحة متميزة هى التى نسميها بالاسلامية . وهذا معناه انه لا بد من وجود معالم معينة في المدينة تعطيها ذلك الطابع الاسلامي وتميزها عن غيرها من المدن، وهي معالم وملامح قد يكون بعضها ماديا محسوسا ولكن البعض الآخر هو بغير شك ملامح ومعالم معنوية او نوعية تتعلق بانماط السلوك والقيم والعلاقات الاجتماعية بين سكانها كما ذكرنا ، وبقول آخر فان الذى يهمنا هنا ليس هو البناء الاجتماعى الاستاتيكي او النظم السياسية الرسمية بقدر ما هو صيغ الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها ، وانماط العلاقات التى عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها من أفراد وجماعات وفئات وطبقات تتفاعل بعضها مع بعض ، ويقوم كل منهم بدور محدد ويحتل مركزا معينا في المجتمع . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال اغفال البناء الاجتماعى وانساقه الدائمة الراسخة او المستقرة ، ولكن الى جانب هذا البناء الثابت المستمر لا بد من التعرف على المجتمع وحركة وعمليات وعلاقات وروابط بين الافراد والجماعات والفئات الحضرية المختلفة دون التقيد بالاسس والمحكات التى وضعها علماء الاجتماع الغربيون ، ودون الالتجاء الى تطبيق تلك المحكات تطبيقا اعمى .

وليس من شك في ان الحياة الاجتماعية في المدن الاسلامية هي نتاج لتاريخ طويل تمتزج فيه عناصر الاسلام والعروبة بالعناصر المحلية القومية ، وهذا هو الذى يميز مدينة اسلامية معينة عن

مدينة اسلامية اخرى رغم وجود اساس واحد مشترك بينها جميعا . فقد يتشابه التنظيم الاجتماعي في المدن الاسلامية كلها في عصر من العصور الى حد كبير ، ولكن الثقافات في تلك المدن تختلف على الاقل من بعض الوجوه نتيجة للتأثير المحلي او الثقافة الفرعية التي تتمثل في اختلاف العادات والتقاليد ، بل واحيانا اختلاف اللغة او على الاقل اللهجات ، بكل ما تحمله اللغة من تراث فكرى واساليب التفكير وطريقة التعبير عن تلك الاساليب . وتاريخ انتشار الاسلام نفسه كفيل بان يكشف لنا عن تنوع واختلاف الثقافات التى غزاها الاسلام وتمثلها كحضارة فأصبحت جزءا اساسيا فيه ، تزيد من ثرائه وعمقه ، ولكنها في الوقت ذاته تميز مجتمعا اسلاميا عن آخر .

وواضح من هذا كله اننا حين نتكلم عن المدينة الاسلامية فاننا نعنى اشياء كثيرة ومختلفة ومتباينة الى حد كبير ، مما يقتضى منا ان نضع منذ البداية بعض المعايير التى تساعدنا على تبين اهم الملامح التي يجب ان تتوفر في المجتمع الحضرى حتى يمكن بان نصفه بانه ( مدينة اسلامية ) . ولا يعنى ذلك قصر عبارة ( المدينة الاسلامية ) على المدن التى ظهرت بعد مجيء الاسلام بالفعل ، او ان كل العناصر والملامح الحضرية والحضارية التى كانت تميز المدن قبل الاسلام اختفت بالضرورة بعد دخول الاسلام اليها لكى تحل محلها ملامح اخرى اسلامية . فالمدن كائن عضوى حى لا يتغير تماما في فترة قصيرة ، وانما يحتفظ دائما ببعض الملامح القديمة ما دامت تؤدى وظيفة معينة . ومن ناحية اخرى فالى اى حد يمكن لنا ان نصف المدن الحديثة المنتشرة حاليا في العالم الاسلامى المعاصر بانها مدن ( اسلامية ) ؟ واذا اطلقنا عليها هذه الصفة فهل نطلقها بنفس المعنى الذى كان يصدق على المدن ( الاسلامية ) منذ القرن السابع الميلادى وحتى اواخر القرن التاسع عشر ، حين بدات تتوارى الفوارق بين الملامح المميزة للتجمعات الحضرية في مختلف انحاء العالم ، وتكتسب كل المدن طابعا عاما موحدا هو طابع الحياة الحضرية الحديثة ؟ لم ياترى هل كانت المدينة الاسلامية تعكس نفس الملامح والمظاهر خلال كل عصور تاريخها وتطورها ، او انها كانت تعكس مظاهر حضارية وثقافية واجتماعية تختلف باختلاف العصور ما دامت المدينة هى انعكاس لثقافة العصر الذى وجدت فيه مع وجود اساس ثابت مستمر بطبيعة الحال ؟ واذا كان الامر كذلك فما هو ذلك الاساس المستمر المشترك بين هذه المدن ( الاسلامية ) رغم اختلافها في الزمان والمكان والثقافة الفرعية ؟ وهنا يحضرنا ما يقوله البرت حورانى في هذا الصدد « ان ما نسميه بالمدن الاسلامية يوجد في مختلف انحاء الارض : في اسبانيا وشمال افريقيا ومصر وسوريا وآسيا الصغرى والعراق وايران ووسط آسيا وشبه القارة الهندية . ونحن لا نتوقع أن الحياة الحضرية كانت تأخذ نفس الشكل او الطابع في كل هذه المناطق . ولا يرجع ذلك الى الاختلافات المفترضة في الطابع النوعى بقدر ما يرجع الى تنوع واختلاف المناخ والتراث والنظم التجارية المتنوعة ، وان كان في المستطاع ان نميز بين مدن النصف الغربى من العالم الاسلامى التى تمتاز بتراث مشترك مستمدة من اليونان وروما وبيزنطة ، والتي تراوحت حياتها بين البحر المتوسط

والاستبس والصحراء حيث عاشت القبائل العربية ، وبين المدن التي وجدت في منطقة الثقافة الايرانية والتي كانت تقوم بين المحيط الهندي ومناطق الاستبس والصحراء حيث كانت تعيش القبائل التركية ، والتميز بينها وبين المدن التي كانت توجد في شبه القارة الهندية ، ولكن وفي داخل كل منطقة لا بد لنا أن نقيم تقسيمات وتمييزات اخرى فرعية : بين مدن شمال افريقيا ومدن وادي النيل ومدن المشرق ، وبين مدن بلاد ما وراء النهرين، ومدن الهضبة الفارسية. وثمة خطورة بالغة تهدد اى دراسة جادة اذا نحن لم نقم بمثل هذه التمييزات . ذلك ان البحث في المدن الاسلامية لم يكن موزعا بالتساوى . وربما كان معظم البحوث المتعمقة هي تلك التي قام بها العلماء الفرنسيون في شمال افريقيا وسوريا ،بينما لا توجد بين ايدينا سوى دراسة واحدة مفصلة عن مدينة تركية واحدة ، وليس ثمة شيء له قيمة تذكر عن مدن مصر الا بعد أن تتم البحوث التي تجرى الآن . وهذا يصدق على ايران . والى أن نتمكن من ملء بعض هذه الثغرات فاننا يجب ان نحترس ونحذر من ان نطبق النموذج الشمال افريقي او النموذج السورى على مصر ، او ان نمد ما يصدق على منطقة الثقافة التركية العربية على منطقة الثقافة الايرانية التركية » ( ص ١١ ) .

كان هذا الوضع قائما في عام ١٩٧٠ حين كتب حورانى مقدمته للكتاب الذى اشرف على اصداره هو وشتيرن بعنوان The Islamic City . ولقد ظهرت خلال السنوات العشر الماضية عدة دراسات اجريت على بعض المدن في هذه المناطق ،وتم نشر بعضها بالفعل،ولكن البعض الآخر لا يزال مخطوطا في شكل رسائل جامعية . وكثير من هذه الدراسات الحديثة قام بها علماء الاجتماع الحضرى والانثروبولوجيا الحضرية بوجه خاص ، ومن هنا لم تعد دراسة المدن الاسلامية وقفا على المؤرخين ، كما أن الحياة الاجتماعية والانساق الثقافية اصبحت بالضرورة تجذب كثيرا من الاهتمام نتيجة لاشتغال السوسيولوجيين والانثروبولوجيين بمشكلات المجتمعات الحضرية الاسلامية . ولا يزال المجال مع ذلك يحتمل الكثير من الدراسات لسد بعض الثغرات والفجوات الموجودة للآن . ولكن يظل السؤال الهام الذى القيناه من قبل قائما بغير اجابة وهو : الى اى حد يمكن ان نقول ان هناك حضريا عاما يمكن أن نطلق عليه اسم المدينة ( الاسلامية ) ؟ وهل كانت هذه المدن المنتشرة في العالم الاسلامي كله وفي مختلف العصور ومختلف البيئات الجغرافية تشترك كلها في ملامح اساسية بارزة ومميزة ؟ وما هي هذه الملامح ؟ والى اى حد يمكن ردها الى الاسلام باعتباره دينا وثقافة واسلوبا للحياة ؟

من الغريب ان نجد ان هذه الاسئلة كانت تجد اجابات شافية وسريعة لدى عدد من العلماء من الجيل السابق اكثر مما نجده الآن . فلقد كان هؤلاء العلماء على حسب تعبير حورانى يجمعون بين المعرفة الواسعة والمعلومات التفصيلية وقوة المخيلة وخصوبة الاحساس الفنى مما ساعدهم على ان يقدموا لنا بعض الافكار التي تساعد على ظهور شخصية المدينة ، والطابع المشترك الموحد

الذى كان يسود المدن الاسلامية عموما . مثال ذلك ما قدمه لنا الاخوان جورج ووليم مارسيه Georke et William Marcais اللذان درسا شمال افريقيا . فقد ذهب هذان الاخوان الى ان شكل المدينة الاسلامية كان يتحدد ولو جزئيا بمتطلبات السلطة التى كانت تحدد مثلا مكان القلعة واسوار المدينة وبواباتها ، ولكن من الناحية الاخرى كانت تتحدد بمتطلبات الاسلام نفسه كدين وبذلك كانت تبنى بحيث تتوفر فيها مظاهر اسلامية معينة تساعد الناس على ان يحيوا الحياة الاسلامية بكل معانيها وقوتها وعمقها . ومن هنا كان المسجد الجامع يبنى فى وسط المدينة او فى مركزها بينما كانت تبنى الى اسفل منه او تحته المدارس الدينية ثم سلسلة الاسواق . بل ان توزع الاسواق كان يتحدد هو نفسه بالنسبة للمسجد والمدارس الدينية حسب الدور الدينى للسلع التى كانت تباع فيها وموقف الشريعة الاسلامية من تلك السلع . ثم تأتى بعد ذلك الاحياء السكنية التى كانت تعكس الروابط العرقية والدينية ، ومن وراء ذلك تأتى اضرحة الاولياء والمدافن والجبانات التى كانت فى الاغلب تقام وراء اسوار المدينة . هذا التوزيع ظهر فى حقيقة الامر نتيجة لان المدن كانت مدنا اسلامية فى المحل الاول حسب ما يقوله وليم مارسيه فى مقاله عن « النزعة الدينية والحياة الحضرية » الذى نشر عام ١٩٦١ فى كتابه **مقالات ومحاضرات** Articles et Conferences ( ص٥٦٢ ـ ٥٦٧ ) وما يقوله ايضا جورج مارسيه فى مقال له بعنوان « فكرة المدن فى الاسلام » نشر فى مجلة الجزائر Journal d'Alger ( الجزء الثانى ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥ ) . وتعزيزا لهذا الرأى نجد سوفاجيه Sauvaget الذى سوف يتردد اسمه كثيرا فى المقالات التى يضمها هذا العدد يشير الى ان الشكل الفيزيقى للمدينة الاسلامية ، على الاقل كما يظهر فى سورية التى درسها دراسة وثيقة ، تشبه الى حد كبير شكل المدينة اليونانية الرومانية التى سبقتها « ولكن بعد ان غيرت قوى المجتمع الاسلامى الديناميكية » حسب تعبيره بعض تلك المظاهر التى كانت تتميز بها المدينة القديمة وان كانت تلك المظاهر المعمارية ظلت تحتفظ مع ذلك ببعض المعالم القديمة . فقد احتلت المساجد مثلا والقصور مكان المعابد فى المدن اليونانية الرومانية.

وايا ما يكون من شان هذه النظريات ، فالمهم هنا هو ان هذه الكتابات كانت تحاول ان تبرهن على ان المدينة الاسلامية لها شخصيتها او طابعها الخاص باعتبارها اسلامية فى المحل الاول ، وان هذه الشخصية تظهر فى كل المدن وتكشف عن وجود ( روح ) عامة ثابتة ومستمرة خلال التاريخ الاسلامى كله ، كما ان هذه الروح هى التى ساعدت المدينة على ان تؤكد ذاتيتها كقوة دافعة خلال ذلك التاريخ . ورغم كل ما يقال من افتقار المدينة الاسلامية للتنظيمات الرسمية فان المجتمع الاسلامى الحضرى كان يظهر دائما على انه مجتمع متماسك ، يؤلف وحدة متعاونة تستمد قوتها من تنظيمات عديدة غير رسمية ، مثل الطوائف المهنية وجماعات الاخوان والطرق الصوفية ، مما يعنى ان سكان المدن الاسلامية كانت لديهم القدرة على تنظيم انفسهم والمحافظة على وجودهم الجماعى فى وجه القوى السياسية العليا . وكانت هذه التنظيمات غير الرسمية تستمد كيانها وقوتها من الدين الى حد كبير ، وعلى الرغم ايضا من عدم وجود مؤسسات سياسية محلية رسمية فقد

أمكن للمدينة الاسلامية أن تحافظ على وجودها وكيانها وشخصيتها ، وان تقوم ـ بشكل او بآخر ـ بدور فعال في الحياة السياسية والاقتصادية. فلقد كانت توجد في المدن الاسلامية فئات لها خصائصها المميزة وادوارها العامة الواضحة مثل الاعيان والعلماء الذين كانوا يتعاونون مع الحكام ، ولكنهم كانوا يمثلون في الوقت ذاته الشعب ويعبرون عن آماله وآلامه ومتطلباته . وبذلك يمكن اعتبارهم ( زعماء ) أو ( قادة ) لسكان المدن ، وفي الوقت نفسه ممثلين لهم ومسؤولين امامهم بقدر ما هم مسئولين عنهم ، لدرجة انهم كانوا في بعض الاحيان يستخدمون سلطتهم ونفوذهم المستقلة في تعبئة الشعور القومي ، وبخاصة في المدن ، وممارسة الضغط على الحكام . وفي بعض مراحل التاريخ كانت هذه التعبئة تتم باسلوب دقيق محبوك عن طريق العلاقات القوية بين اعيان المدينة ورؤساء الاحياء ومشايخ الطرق ورؤساء بعض الحرف ومن الى ذلك . وهذا معناه ان المدينة الاسلامية لم تكن تفتقر الى وجود ( جهاز ) من التنظيم الحضري الفعال وان كان هذا (الجهاز) يختلف في طبيعة تكوينه عما يوجد في المدن الاوروبية مثلا ولكنه يقوم بنفس الوظائف . ازاء هذا كله حاول بعض المؤرخين الغربيين ان يضعوا ( نموذجا ) للمدينة الاسلامية كما يتصورونها اعتمادا على المعلومات لديهم . وربما كانت المحاولة التي يقدمها البرت حوراني في مقدمته التي اشرنا اليها من قبل هي من اوضح واهم هذه المحاولات . فهو يقول انه « يمكن وضع صورة لما قد تكون عليه المدينة الاسلامية النموذجية على الرغم مما في هذا العمل من خطورة ومخاطرة ، وعلى الرغم من ان هذا العمل له مزالقه الكبير نظرا لتعدد الاشكال وكثرة الاختلافات والتنويعات في كل تلك المساحة الشاسعة وخلال تلك الفترة التاريخية الطويلة » ولكن مع ذلك فانه يمكن القول بشيء من التجاوز اننا نتوقع ان نجد في اي مدينة اسلامية عددا من الملامح الاساسية . ويلخص حوراني تلك الملامح الاساسية في خمسة عناصر هي :

**اولا :** وجود القلعة التي تقوم بطبيعة الحال على موقع له طبيعته الدفاعية ـ بل ان هذا الموقع ذاته كثيرا ما يكون هو العامل المتحكم لقيام المدينة ذاتها في تلك المنطقة بالذات ، مثال ذلك ما يذهب اليه سوفاجيه من ان مدينة حلب انما اقيمت في الموقع الذي توجد فيه نظرا لوجود تل طبيعي يسيطر على المنطقة التي تحيط به ويشرف عليها .

**ثانيا :** وجود مدينة ملكية او حي ( ملكي ) وكثيرا ما ينشأ هذا الحي في مركز حضري كان موجودا من قبل بالفعل ولكن قد يتم انشاء ذلك الحي الملكي في احيان اخرى في ارض جديدة تماما فيصبح هو ذاته مركزا ينمو من حوله التجمع الحضري نتيجة لنزوح كثير من الناس اليه ، ممن تجذبهم اضواء السلطة والثروة والشهرة التي يضفيها البلاط على كل من يتصل به . وليس المقصود بذلك ، على حد قول البرت حوراني ، هو مجرد وجود قصر ملكي ، وانما المقصود هو وجود ( مجمع ) يضم قصور الامراء والمصالح الحكومية والادارات واماكن لسكنى الحرس وما الى ذلك ، وهي مجمعات تختلف في الشكل والحجم تبعا لنوع الحكومة والمجتمع .

وقد يقوم هذا المجمع فى القلعة ذاتها فى عصور الشدة والاضطرابات حتى يمكن ادارة شئون الدفاع عن المدينة ، اما فى اوقات الرخاء والهدوء والنجاح والتقدم فان هذا البلاط قد ينتقل الى المناطق الاخرى المجاورة والاكثر اتساعا ورحابة فيجذب وراءه الدواوين والادارات الحكومية .

**ثالثا :** ـ وجود مركز للمدينة يضم المسجد الجامع والمساجد الكبرى والمدارس الدينية والاسواق المركزية بكل ما تضمه وتلحق به من خانات وقيصريات ، الى جانب وجود مناطق خاصة للتجار والحرفيين ، كما تقام فيه مساكن الطبقات الغنية الموسرة ، وكبار رجال الدين ، اي ان هذا الحي المركزي يضم المشتغلين بالنشاط الاقتصادي ( التجار ) والنشاط الديني ( رجال الدين والعلماء ) على السواء .

**رابعا :** ـ وجود منطقة تضم الاحياء السكنية التي تتميز بخاصتين هامتين : **الاولى :** هي علاقة الترابط بين الفوارق العرقية والدينية واماكن الاقامة والسكنى ، بمعنى ان التوزيع المحلي للمساكن يسير حسب التمييزات والفوارق السلالية والدينية ، **والميزة الثانية:** هي الاستقلال النسبي لكل حي من هذه الاحياء او لكل مجموعة من الاحياء معا . وهذا امر طبيعي حيث يميل ابناء الدين الواحد او المهنة الواحدة او الحرفة الى التجمع معا نظرا لما فى ذلك من شعور بالامن والامان والتماسك ، وبخاصة حين تكون المدينة جديدة وسكانها وافدين جددا ، فتميل كل فئة الى التجمع معا والاقامة فى منطقة او حي واحد . ولا تزال آثار هذه الظاهرة موجودة حتى الآن فى بعض المدن الكبرى فى شمال افريقيا مثلا ، ولاتزال بعض الاحياء او الحارات تسمى باسماء او اصحاب مهنة معينة ( حارة الحدادين مثلا ) اودين معين ( حارة اليهود او حارة النصارى ) وما الى ذلك .

**خامسا :** واخيرا وجود ما يمكن تسميته بالضواحي او الاحياء الخارجية حيث قد يقيم الوافدون الجدد الذين لم يستقروا بعد ، وحيث يمكن ان تمارس بعض الاعمال المعينة ، وكثيرا ما كانت توجد مناطق القوافل على اطراف المدن ، وعلى طول الطرق الرئيسية ، اي ان تلك المواطن كانت تقام خارج اسوار المدينة ذاتها ، كما ان المدافن كانت هي ايضا تقام خارج اسوار المدينة.

هذه فى راي البرت حوراني هي الملامح التي يجب ان تتوفر فى المدينة النموذجية ، او بقول ادق ( فى نموذج المدينة الاسلامية ) مع اختلاف من حيث الحجم والاهمية باختلاف المجتمعات . ومع ان كثيرا من هذه الملامح كانت توجد فى معظم المدن فى العصور الوسطى ، كما هو الحال فى المدن البيزنطية والايطالية ، قبل القرن الحادي عشر ، بل وايضا المدن الصينية ومدن اواسط آسيا الى حد ما على الاقل . فالذي لا شك فيه هو ان المدن الاسلامية كانت

تستمد طابعها الخاص المميز من الاسلام نفسه الذي لعدى حدود (الدين) بالمعنى الضيق للكلمة ، وصبغ الحياة في العالم الاسلامي بصبغة معينة امتدت الى جميع نواحي النشاط اليومي والاحتياطي . وهذا هو ما نقصده حين نقول عن الاسلام انه اسلوب للحياة . ولقد كان الدور الذي تلعبه المساجد والمدارس الدينية والزوايا والطرق من اهم ما يميز المدينة الاسلامية ، ولقد كانت كلها تتمتع بمكانة عالية بحيث لم يكن في امكان الحكام ولا الاعيان تجاهلها او الاغضاء عنها ، ومن هنا فانها كانت تقدم الهيكل العام للحياة الحضرية بحيث تجد ان كل ما كان يتخذه الحكام والولاة من قرارات كانت تكتسب شرعيتها عن طريق المسجد والمدرسة ، كما انه عن طريقها كان الرجل العادي يشارك في الحياة الجماعية ككل . بل ان العلماء ورجال الدين كانوا يرتبطون في معظم الاحيان بالاعيان ، مما كان يعطي المدينة او المجتمع الحضري في العالم الاسلامي كله ذلك الطابع الخاص المميز الذي نسميه بالطابع الاسلامي .



★ ★ ★

احمد فكرى

# قبة الصخرة

تمتاز قبة الصخرة فى عالم التاريخ والآثار بميزات عديدة هامة ، منها ، أنها من حيث موقعها ، تتوسط بقعة من اكثر بقاع العالم قدسية ، وهى الحرم الشريف ، ثالث الحرمين ، الحرم المكى والحرم المدني ، وهى نفسها ، اى الصخرة الشريفة ، كانت اولى القبلتين . وبالاضافة الى قدسية الموقع الدينية ، فان الحرم الشريف يعتبر من اجمل بقاع العالم الاثرية ؛ اذ انه يحتل مساحة

---

كتب الدكتور سعد زغلول عبد الحميد يقول :

المرحوم الاستاذ الدكتور احمد فكري ( ١٩٠٤ – ١٩٧٥ ) :

كان استاذا للحضارة الاسلامية ورئيسا لقسم التاريخ بكلية الاداب بجامعة الاسكندرية لفترة طويلة . وقد حصل على الدكتوراه من السوربون فى جامعة باريس فى موضوع التاثيرات الاسلامية فى طراز العمارة الرومانسي فى مدينة بوى ( Puy ) فى جنوب فرنسا سنة ١٩٣٤ .

ولقد اشتغل الدكتور احمد فكري بالتدريس فى كلية الفنون الجميلة بالقاهرة قبل ان ينتقل الى كلية الاداب بجامعة الاسكندرية حيث عمل من سنة ١٩٤٤ حتى سن التقاعد سنة ١٩٦٤ . وفى تلك الفترة شغل منصب مندوب مصر الدائم فى اليونسكو فى باريس ، وشارك فى الكثير من المؤتمرات العلمية الخاصة بالحضارة الاسلامية . وانشا قسم الاثار الاسلامية بآداب الاسكندرية ، كما ترأس بعثة كلية الاداب بجامعة الاسكندرية وبعض الجامعات الامريكية فى مطلع الستينات ، لتصوير المخطوطات العربية بديرسانت كاترين بسيناء . ويحتفظ متحف كلية الاداب بالاسكندرية بنسخة مصورة بالميكروفيلم لتلك المخطوطات التى توجد فى مكتبة الكونجرس بالولايات المتحدة .

ولقد تتلمذ على يديه الكثير من اساتذة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية حاليا فى مصر والعراق والجزائر حيث عمل فى فترة ما بعد التقاعد ، قبل العودة الى كليته فى الاسكندرية .

وللدكتور احمد فكري انتاج علمي وفير يتمثل فى عدد كبير من الابحاث التى نشرت له فى العربية والفرنسية والانجليزية الى جانب عدد من الكتب منها كتابه فى المسجد الجامع بالقيروان ( دار المعارف بمصر سنة ١٩٣٦ ) ، ثم ثلاثيته فى مساجد القاهرة ومدارسها ، واولها المدخل ( دار المعارف بمصر ١٩٦١ ) ويعده يأتي كل من العصر الفاطمي والايوبي ( دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ، ١٩٦٩ ) .

ولا بد من كلمة اخيرة فى تقويم اعمال الدكتور احمد فكرى حيث نجح فى تنظير فن العمارة الاسلامية ، ضمن : تفنيد نظريات المستشرقين التى تهتم بالمنهج التحليلي الذي ينتهي بنسبة كل عنصر من عناصر الفن الاسلامي الى بلد من البلدان او الى فترة زمنية من العصور السابقة على الاسلام . وفى ذلك اجتهد فى بيان اصالة الفن الاسلامي عن طريق التركيز على اهمية الوظيفة لعناصر العمارة الاسلامية ، ونجح فى بيان ان الفن الاسلامي هو نتاج بلاد العرب ومزاج العرب ولغة العرب وانه فى النهاية التعبير المجسم عن عبقرية العرب .

منبسطة فسيحة ، شبه مستطيلة ، طولها من الشمال الى الجنوب ٥٥٠ مترا ، وعرضها من الشرق الى الغرب ٣٥٠ مترا . وهذه الساحة تقع على مرتفع في ركن يشرف على بيت المقدس ، تنتصب فيه قبة الصخرة كأنها اكليل يتوج المدينة. وقلما نجد في بقاع العالم الاثرية نظيرا لهذا المنظر الذي اضفت الآثار العربية الاسلامية فيه جمالا الى جمال الطبيعة .

وتستمد قبة الصخرة اهمية عظمى من انها اقدم بناء عربي اسلامي متكامل قائم فقد اندثرت الآثار الهامة الاخرى التي بنيت قبلها ، أو تغيرت معالمها ، مثل مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، في المدينة ، ومثل مساجد البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان ، ومثل المسجد الاقصى الذي كان اول بناء اقيم في الحرم الشريف بعد فتح بيت المقدس ، ولكن معالمه الاولى قد تغيرت تماما . اما قبة الصخرة ، فانها تحتفظ بجميع عناصرها الاثرية ، معمارية وزخرفية ، وقد ظلت باقية خالدة شامخة على حالها القديم ، منذ اكثر من الف وثلاثمائة سنة ، رغم عاديات الزمن ، ورغم الاصلاحات التي تعرضت لها على مر السنين .

ولقبة الصخرة اهمية عظمى كذلك في انها اقدم اثر معماري عربي اسلامي يحمل تاريخه منقوشا مسجلا عليه بالخط الكوفي . صحيح ان اسم الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان الذي يرجع الفضل اليه في تشييد القبة ، قد حذف من النص، واستبدل به اسم الخليفة العباسي المأمون ، ولكن التاريخ بقي يقرأ فيه بوضوح سنة اثنتين وسبعين للهجرة ، وهي السنة الموافقة لسنة ٦٩١ ميلادية . اما الآثار التي سجل عليها التاريخ من قبل ذلك ، والتي ما تزال باقية ، فتقتصر على بضعة شواهد قبور ، من بينها شاهد القبر المشهور المؤرخ في سنة ٣١ هجرية ، والذي اكتشف في اطلال الفسطاط .



وتمتاز قبة الصخرة ، فيما تمتاز به ، بفكرة تخطيطها وتصميمها ، وهي فكرة اصيلة مبتكرة ، لم يسبقها ، كما سنرى في آخر هذا المقال ، تصميم بناء شبيه بها في تاريخ العمارة كله . ويتكون هذا المخطط من خطوط متشعبة متداخلة متباينة ، ولكنها جميعا ممتدة متفرعة من المربعات المحيطة بالصخرة بعضها ارتباطا وثيقا . وكذلك تتضح هذه الفكرة الهندسية وهذا الارتباط الدقيق من التصميم الرأسي للبناء . فهو يتكون من مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر . تتفرع وتتداخل وتتلاقى في حساب هندسي بارع ، بحيث تتناسق اطرافه تناسقا رشيقا ، وترتبط حدوده ارتباطا وثيقا ، بلغت دقة حسابه ما ادهش كبار رجال العمارة في العالم ، فشهدوا جميعا بان هذا البناء من اعظم المباني الاثرية على الاطلاق ، تناسقا واتزانا . والمعروف انه كان يشرف على اعمال البناء رجلان مسلمان ، هما رجاء بن حيوة ويزيد بن سلام .

• • •

ترسم الحدود الخارجية لبناء قبة الصخرة ، شكل ( ١ ) ، مضلعا مثمنا متساوي الاضلاع قطره مائة ذراع او ٥٠ مترا تقريبا ، وطول كل ضلع من اضلاعه ٤٠ ذراعا او ٢١ مترا تقريبا ، ويحدد الضلع الجنوبي منه اتجاه القبلة . وتقوم على هذا الضلع جدران البناء ، وهي سميكة يبلغ عرضها اربعة اذرع ، أو متران تقريبا ، ويبلغ ارتفاعها ١٢ مترا . وقد صفت الحجارة فيها بعناية فائقة ، بالرغم من ضخامة احجامها ، اذ يبلغ ارتفاع كل صف من صفوفها ثمانين سنتمترا.

وكانت الاجزاء العليا من هذه الجدران مكسوة بحلية غالية من الفسيفساء المذهب ، وقد ازيلت هذه الحلية في عهد السلطان العثماني سليمان القانوني منذ اربعمائة سنة ، واستبدلت بها كسوة خزفية ، اما الاجزاء السفلى من الجدران فظلت كما كانت مكسوة بالواح رخامية فاخرة ، لوحة (١) .

وفتحت في جدران المضلع المواجهة للجهات الرئيسية الاربعة ، اربعة ابواب ، باب في منتصف كل ضلع منها ، تمتد فتحته سبعة اذرع او ٢٨٠ سنتيمترا تقريبا . ويتصدر كل باب مدخل بارز خارج مستوى الاضلاع بمقدار سبعة اذرع ايضا ، ويبلغ امتداد كل مدخل خارج الجدران ، ثمانية عشر ذراعا ، او ٩ امتار تقريبا ، ويبلغ ارتفاعه اربعة امتار ونصف . ويحتوى كل ضلع من الاضلاع الاربعة المفتوحة فيها الابواب على ستة تجاويف من الخارج ، عرض كل منها متران ، وعمقه ذراع ونصف ، اى ٧٥ سنتيمترا ، الاربعة الوسطى من هذه التجاويف صماء والاثنان المتطرفان مفتوحان كالنوافذ . اما الاربعة الاضلاع الاخرى فيحتوى كل منها ، بالاضافة الى هذه التجاويف الستة ، على تجويف سابع اصم في موضع الباب من الاضلاع الاولى . وتقع جميع هذه التجاويف على ابعاد متساوية فيما بينها ، وجملة عددها ٥٢ تجويفا .

والداخل من الابواب يقابل رواقا مثمن الاضلاع عرضه سبعة اذرع او ثلاثة امتار و ٨٠ سنتيمترا ، ويحد هذا الرواق ، من جهة جدران البناء ، اى المضلع المثمن الخارجي ، الذي يهبط طول ضلعه من ٢١ مترا في الخارج الى ١٩ مترا في الداخل ، كما أن اضلاعه تخلو من الداخل من التجاويف ، ويحد هذا الرواق ، من الجهة الاخرى ، ضلع مثمن ثان ، مقابل للمضلع الخارجي ، طول كل ضلع من اضلاعه ٨ر٨ مترا (ثمانية امتار ونصف المتر تقريبا) ، وتتكون اركانه من ثمان دعامات ضخمة ، سداسية الاضلاع ، غير متساوية الابعاد . ويحف بكل دعامة ، على اضلاع هذا المثمن الوسيط الوهمي ، عمود ضخم من كل جانب ، يقع على بعد ثلاثة امتار ونصف المتر من الدعامة ، لوحة (٢) ، اى انه يتوسط كل دعامتين عمودان على امتداد اضلاع المثمن ، وعلى ابعاد متساوية . ويبلغ البعد بين طرفي كل دعامتين متجاورتين اربعة وعشرون ذراعا ، او ١٢ مترا تقريبا ، وترتكز على هذه الدعامات الثمانية ، وعلى هذه الاعمدة الستة عشرة ، اربعة وعشرون عقدا ، تحمل سقف هذا الرواق التى ترتفع تسعة امتار من سطح الارض .

وهذا الرواق الاول ، الذى يطلق عليه اسم التثمين الخارجي ، مفتوح على رواق ثان ، لوحة (٣) وتقوم الدعامات الثمانية والاعمدة الستة عشر حدا فاصلا بين الرواقين ، كما ان الفراغات المعدة تحت العقود الاربعة والعشرين القائمة فوق هذه الدعامات والاعمدة تهيىء مجالات للاتصال بينهما ، ويطلق على الرواق الثانى اسم التثمين الداخلي ، لانه مثمن الاضلاع في مواجهة التثمين الخارجي ، طول كل ضلع من اضلاعه ١٤ مترا تقريبا ، غير انه يتكون من ناحيته الداخلية ، من ستة عشر ضلعا ، طول كل ضلع منها اربعة امتار تقريبا ، او من شبه دائرة قطرها ٢١ مترا . ويبلغ عرض هذا الرواق الداخلي احد عشر ذراعا او ستة امتار تقريبا ، اى ان اتساعه يكاد يبلغ ضعف اتساع الرواق الخارجي . وهو امر يثير الدهشة ، وقد اثار دهشة جميع علماء الآثار

---

( ١ ) استخلصت عناصر هذا المقال من كتاب المؤلف الضخم الشامل لتاريخ قبة الصخرة وتخطيطها وتكوينها وعمارتها وزخارفها واهميتها الدينية والاثرية .

والمعماريين ، وتساءلوا عن السر في اختلاف اتساع الرواقين ، في حين ان المنطق الهندسي كان يفرض على البناء ان يجعل المضلع المثمن الوهمي الوسيط يتوسط الرواقين . وسنبحث هذا الموضوع في القسم الاخير من هذا المقال .

ويحاط هذا الرواق الداخلي بدعامات اربع ضخمة في وسط البناء ، تحتل اركان مربع طول كل ضلع من اضلاعه ستة عشر مترا ، يحدد الضلع الجنوبي فيه اتجاه القبلة ، وتتوسطه الصخرة الشريفة . وهذه الدعامات الضخمة ، التي يبلغ طول الضلع منها المقابل للرواق ثلاثة امتار تقريبا ، هي التي تحمل اكبر عبء في البناء ، وعليها ترتكز قواعد القبة . ويشاركها في تحمل هذا العبء اثنا عشر عمودا ضخما موزعة بينها ، ثلاثة اعمدة فيما بين كل دعامتين ، وعلى ابعاد متساوية فيما بينها وفيما بين العمود والدعامات التي تجاوره ، ويبلغ هذا البعد اربعة امتار . وتقع هذه الاعمدة على محيط دائرة ، او على الاصح ، كما سنرى ، على رؤوس المضلع ذي الستة عشر ضلعا . وتربط هذه الدعامات الاربعة بالاثني عشر عمودا ستة عشر عقدا ، تحمل من جهة سقف رواق التثمين الدخلي ، ومن جهة اخرى ، رقبة القبة التي ترتفع حافتها العليا عشرين مترا ونصف المتر عن سطح الارض ، لوحة ( ٤ ) وتتفتح في هذه الرقبة ست عشرة نافذة ، تقع كل واحدة منها في سمت حلق عقد من العقود الستة عشر المحيطة بالصخرة .

وقد اختيرت الاعمدة جميعا ، وعددها ثمانية وعشرون عمودا ، من الرخام الفاخر ، وتوجت بتيجان فخمة ، كما كسيت جميع الدعامات ، وعددها اثنتا عشرة دعامة ، بلوحات رخامية فاخرة ، وتوجت كذلك بتيجان فخمة . وحليت جميع اجزاء البناء الداخلية الاخرى بالزخارف المتنوعة ، مادة والوانا ، فقد كسيت العقود بالرخام وتفاوتت فيها الالوان ، كما حليت تواشيحها بالفسيفساء الرائعة وكذلك رقبة القبة وقاعدتها وباطنها ، وزينت سقف الممرات ، بحيث لم يترك في داخل البناء فراغ الا والبس حلة موشاة ما بين مرمر مصقول ، وذهب براق ، وزجاج عجيب ، وخشب فخيم . ولا يسع الداخل الى هذا البناء ان يخفي مشاعر الروعة والرهبة والاعجاب . وكذلك يستحوذ على المرء الشعور بالخشوع ، اذ انه روعي ان تكون الاضاءة الداخلية خافتة ، بالرغم من انه فتحت فيه ست وخمسون نافذة ، خمس في كل جانب من الجدران الثمانية الخارجية ، ست عشرة نافذة في رقبة القبة ، وذلك لان هذه النوافذ كانت محشوة رخامية مخرمة ، تملأ خرومها قطع زجاجية مزججة مختلفة الالوان .

كل هذه خصائص تمتاز بها عمارة قبة الصخرة ، وما اكثر ما تمتاز به ، اما القبة نفسها التي تتوج البناء ، والتي يستمد منها هذا الاثر العظيم شهرته ، فان اهميتها تفوق كل حد . وهي ليست فحسب اقدم قبة قائمة في الاسلام ، ومصدر الالهام لآلاف القباب الاسلامية التي بنيت بعدها ، بل هي كذلك اقدم قبة قائمة من نوعها في تاريخ العمارة كله ، وقد سبق أن اشرت الى تصميمها الحكيم ، والى تناسق نسبها الرائع ، والى ارتكازها على مجموعات متناوبة من الدعامات والاعمدة ، والى دقة ارتباط اطرافها واجزائها ، ويبلغ ارتفاع قمتها من مستوى الارضية خمسة وثلاثين مترا ونصف المتر ، القبة نفسها خمسة عشر مترا ورقبتها وقاعدتها عشرون مترا ونصف المتر . وهي قبة خشبية مزدوجة ، اي انها تتكون من قبتين ، القبة الخارجية مبطنة بقبة داخلية ، وبين القبتين فراغ يمكن الدخول اليه من باب صغير على رقبة القبة ، وتتكون كل قبة من اثنين

وثلاثين ضلعا ،والقبتان مستقلتان بنائيا ، ولكنهما مرتبطتان ارتباطا وثيقا ، واعتقد ان الحكمة في اقامة هذه القبة المزدوجة من الخشب هي حماية الصخرة الشريفة من خطر سقوط قبة مجرية عليها ، لسبب من الاسباب . وهذا ما حدث فعلا ، اذ سقطت القبة مرة بفعل زلزال في سنة ٤٠٧ هجرية ( ١٠١٦ ) ميلادية بعد ان اصابها حريق ، واعيد بناؤها بعد ثلاث سنوات وسقطت مرة ثانية في سنة ٨٥٢ هجرية ( ١٤٤٨ ميلادية )بعد ان اصابها حريق اخر ، واعيد بناؤها كذلك، ولم تتأثر اجزاء البناء ولا زخارفه بهاتين الحادثتين. ولو ان القبة كانت مبنية من الحجارة لوقعت الكارثة بالصخرة والبناء . وكانت القبة الاولى مكسوة من الخارج بصفائح ذهبية ، والقبة الداخلية مكسوة بطبقة من الجص نقشت عليها الزخارف المذهبة. وروعي ان تكون القبة الخارجية مكسوة بالرصاص حتى لا تتسرب الامطار فيها الى الداخل من جهة ، وحتى تحفظ من جهة أخرى ، القبة الداخلية من تقلبات الجو حماية لزخارفها الجصية .

وتمتاز قبة الصخرة بالزخارف الرائعة التي تكسو جميع اجزاء البناء من الداخل ، وخاصة تلك الكسوة الثمينة النادرة من الفسيفساء العجيبة الصنعة ، الزاهية الالوان ، المتنوعة الاشكال . وفي قبة الصخرة من هذا النوع من الزخارف وحدة مسطحات تبلغ مجموع مساحاتها اكثر من الف متر مربع ( ٢ ) . واول ما يلاحظ على هذه الزخارف فخامة الوانها وتعدد اشكالها ودقة صناعتها ، وخاصة تناسقها ووحدتها ، بالرغم من اختلاف المسطحات التي امتدت عليها، مساحة وحجما وحدودا وبروزا وتجويفا، وبالرغم من تنوع موضوعاتها واشكالها . ولا شك في ان هذه الزخارف تعتبر مجموعة فخمة فريدة في تاريخ الفنون . وقد قيل مثلا ، عن اشكال الاشجار التي تملأ هذه الزخارف انها بالرغم من مظهرها المصطنع المتكلف تمتلىء حيوية وواقعية بحيث ان اشكال الاشجار التي تزين الفسيفساء المشهورة في روما ورافنا تبدو هزيلة نحيلة شديدة التكلف اذا قورنت بنظائرها في قبة الصخرة . وتسود الروح الطبيعية الموضوعات الزخرفية في قبتنا الى درجة ان اشكال الزهريات فيها تتسم بهذا الطابع فتتدلى من حوافها الازهار والفواكه ، وتظهر بمظهر جذاب ، تزيده بهاء ، الوانها الذهبية المختلطة بالوان زرقاء وحمراء وخضراء . وفي هذه الموضوعات الزخرفية تبدو اللآلىء المنتشرة بين الازهار كانها حلي وتيجان، فتضفي رونقا براقا على المظهر الجذاب . ولم يسبق ان اتبعت هذه الطريقة الموضوعية في فن الفسيفساء ، فهي تظهر لاول مرة في قبة الصخرة

واخيرا تمتاز قبة الصخرة بنقوشها الكوفية التي تعتبر اقدم الكتابات المسجلة على الاثار العربية .وهي تمتد داخل المبنى فوق عقود المضلع المثمن وعلى جانبيها ، فيما بين الرواقين ، على

---

( ٢ ) افردت السيدة ( مارجريت فان برشم ) Marguerite Van Bachem فصلا كبيرا لدراسة زخارف قبة الصخرة في الجزء الاول من كتاب ( كريسويل ) K. A. Creswell ( العمارة الاسلامية الاولى ) ، صفحات ١٤٩ الى ٢٢٨ : ١٩٣٢ Early Muslim Architecture, Vol I, Oxford
وقد بحثت السيدة في هذا الفصل زخارف القبة الفسيفسائية بحثا دقيقا مستفيضا مزودا بالصور والرسوم ، وتقتطف اطلاه بعض الاراء والنتائج التي ابديت في هذا البحث .

شكل شريط طويل ، يزيد طوله عن مائتين واربعين مترا ، وقد نقش على هذا الشريط بالفسيفساء تاريخ الصخرة الى جانب آيات بينات من القرآن الكريم ، اختيرت من البقرة وآل عمران والنساء وابراهيم ومريم والتوبة والاسراء والاحزاب والصف والتغابن والملك والاخلاص. وهي آيات تسجل وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله صلى الله عليه وسلم وتوضح تعاليم الاسلام واهمية رسالته العالمية وتمجد الانبياء ، عيسى وابراهيم عليهما السلام ، وتدعو اهل الكتاب الا يغلو فى دينهم ولا يقولوا على الله الكذب ، والا يكفروا بآيات الله ، وان يدخلوا فى الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ، ولا يموتوا الا وهم مسلمون ، ( ٣ )

وهكذا لا تقتصر اهمية قبة الصخرة على قيمتها المعمارية الفنية الاثرية ، فهي ليست فحسب اقدم بناء قائم فى البلاد الاسلامية ، ولاتعتبر فحسب اثرا من اعظم الاثار التي خلفها العرب فى التاريخ ، تناسقا واتزانا وزينة وبنيانا . بل هي ما تزال قائمة راسخة القواعد شامخة البناء ، لتؤكد وظيفتها الدينية ، ورسالتها السامية الخالدة على مر الاجيال .

• • •



كانت قبة الصخرة مثار اهتمام الكتاب والمؤرخين والرحالة منذ اقامتها ، والى يومنا هذا. وقد اورد (كريسويل) فى نهاية بحثه عن قبة الصخرة اسماء مائتي مؤلف من مختلف الجنسيات كتبوا من قبة الصخرة الى تاريخ صدور كتابه فى سنة ١٩٣٢ (٤) واقدم هؤلاء الكتاب عهدا من العرب اليعقوبي الذي زار قبة الصخرة فى سنة ٢٦٠ هـ ( ٨٧٤ ميلادية ، ( ٥ ) ، ومن الاجانب ، أوتيكيوس ( Eutychius ) الذي كتب عنها فى سنة ٣٢٧ هجرية ( ٩٣٩ ميلادية ) ، وقد زارها وكتب عنها معظم المؤرخين والرحالة العرب، مثل ابن الفقيه وابن عبد ربه والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي وياقوت الحموي وابن الاثير وابن بطوطة وغيرهم ، ولعل اكثر هؤلاء الكتاب استيفاء لتاريخ قبة الصخرة هو مجير الدين ، المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية ( ١٥٢٢ ميلادية ) ، والذي الف ( كتاب الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل ) (٦) وهو كتاب نقل مجير الدين معظمه من كتاب ( مثير الغرام الى زيارة القدس والشام ) لمؤلفه شهاب الدين

---

( ٣ ) بيان هذه الآيات هو كما يلي : سورة البقرة الآية ( ٣ ) ، سورة آل عمران ، الآيات ( ١٦ و ١٧ و ٦٧ و ٧٨ ) ، سورة النساء ، الآيات ( ١٦٩ ، ١٧٠ و ١٧١ ) ، سورة التوبة ( الآية ٣٢ ) ، سورة ابراهيم ، الآية ( ٣٥ ) ، سورة مريم الآيات ( ٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ ) ، سورة الاسراء ، ( الآية ١١١ ) ، سورة الاحزاب الآية ( ٥٤ ) ، سورة الصف الآية ٩ ، سورة التغابن ، الآية ( ١ ) ، سورة الملك ، الآية ٢ ، سورة الاخلاص الآيات ١ ـ ٤ .

( ٤ ) ( تاريخ اليعقوبي ) ، جزءان ، طبعة ليدن ١٨٨٣ ، صفحة ١١ وصفحة ٣١١ من الجزء الثاني .

( ٥ ) انظر صفحات ٩١ الى ٩٧ ، فى الكتاب المشار اليه فى الحاشية السابقة . وهناك مئات آخرون من الكتاب الذين كتبوا عن قبة الصخرة ، والذين لا تدخل كتاباتهم فى نطاق البحث التاريخي والاثري .

( ٦ ) طبع فى جزءين بالمطبعة الوهبية بالقاهرة سنة ١٢٨٣ هجرية ( ١٨٦٩ م ) .

المقدسي ، المتوفي سنة ٧٦٥ ـ هجرية ( ١٣٦٤ميلادية ) ( ٧ ) . واخر ما ظهر باللغة العربية هو كتاب ( تاريخ قبة الصخرة ) لمؤلفه عارف العارف( ٨ ) .

اما اهم ما كتب عن قبة الصخرة من الناحيةالاثرية فهو كتاب ( قبة الصخرة في القدس ) الذي الفه في سنة ١٩٢٥ ( ريشموند ) وهو الذى كان المهندس البريطاني المقيم في القدس . ( ٩ ) وكتاب (مجموعة من النقوش الكتابية العربية في القدس)لمؤلفه ( ماكس فان برشم ) ( ١٠ ) ، وكتاب ( كريسويل ) الذى سبق أن أشرنا اليه ، والى الفصل الذي كتبته فيه السيدة مارجريت فان برشم عن زخارف قبة الصخرة .

وبالرغم من وفرة البحوث التى اجريت عن قبة الصخرة والتي تعرضت لتاريخها وآثارها ، فان موضوعين من المواضيع المتعلقة بهذا البناءالجليل ما زالا ، في رايي ، يحتاجان لمزيد من البحث ، اذ ان النتائج التى توصل اليها المؤرخون وعلماء الاثار فيهما ليست قاطعة ، كما سنرى ، لتير اعتراضات وخلافا في الراي .

الموضوع الاول ، هو تحديد الاسباب التىدفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة ، واخر ماكتب في هذا الموضوع مقال نشره في سنة ١٩٥٩ الاستاذ ( جرابار ) ، استاذ الاثار الاسلامية بجامعة ميشيجان (١١) . وكان الراي المقبول الى عهد قريب عند المؤرخين والعلماء هو ما رواه اليعقوبى من ان عبدالملك منع أهل الشام من الحج الى مكة لئلا يميلوا مع ابن الزبير ، واقام لهم القبة على الصخرة ليشغلهم بها ، من جهة ، عن الحج ، ولتكون من جهة أخرى ، مقصدهم الى الحج عوضا عن الكعبة . ونص ما رواه اليعقوبى في ذلك هو : « ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج ، وذلك ان ابن الزبير كان يأخذهم اذا حجوا بالبيعة . فلما راى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج الى مكة ، فضج الناس وقالوا : تمنعنا من حج بيت الله الحرام ، وهو فرض من الله علينا ، فقال لهم : هذا ابن شهاب الزهرى يحدثكم ان رسول الله قال ، لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد ، المسجد الحرام ومسجدى ومسجد بيت المقدس ، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام ، وهذه الصخرة التى يروى ان رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد الى السماء، تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة ، وعلق عليها ستور الديباج ، واقام لها سدنة ، واخذ الناس ان يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة ، واقام بذلك ايام بنى امية .

---

( ٧ ) مخطوطة لم تنشر محفوظة بالمكتبة الاهلية في باريس.

( ٨ ) طبع في عمان سنة ، وهو ملخص مفيد .

( ٩ ) E. T. Richmond ; The Dome of the Rock in Jerusalem, London 1925

( ١٠ ) Max Van Berchem; Corpus Inscriptionum Arabicrum, Vol. II, Jerusalem, Paris, 1927, pp. 223-376.

( ١١ ) Iley Grabar ; The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, Vol. II, 1959, pp. 83-62.

وتبدو هذه الرواية لاول وهلة معقولة ،مطابقة للاحداث التاريخية . فان عبد الله بن الزبير دعا الى نفسه بمكة سنة ٦٣ (٦٨٣ ميلادية)، وتولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعد ذلك بسنتين ، ووجد ان نطاق الدعوة لابن الزبير قداتسعت فى العراق والحجاز ، ولم يستطع القضاء على انصار ابن الزبير فى العراق الا سنة ٧١ ( ٦٩١ ملادية ) ، ثم اوفد الحجاج بن يوسف فى جيش كثيف الى مكة فقضى على ابن الزبير فىاواخر سنة ٧٣ ( ٦٩٤ ميلادية ) . وكان عبدالملك قد بدا بناء القبة فى مستهل سنة ٦٦ ( ٦٨٥ م )وانتهى من بنائها سنة ٧٢ ( ٦٩١ ميلادية ) ، اى ان مكة كانت بيد ابن الزبير فى الفترة التى فكرفيها عبد الملك فى بناء القبة وانتهى من بنائها فيها . غير انه لا شك فى ان اهل الشام لم يلاقوا فى تلك الفترة عناء كبيرا فى الحج الى مكة ، ولم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته ، وكان يتركهم ،فيما رواه المؤرخون ، ياتمون فى صلاتهم بامام منهم ، غير الامام المفوض من ابن الزبير . ثم انالحديث الذى رواه اليعقوبى ونسبه الى الزهرى حديث مشكوك فى صحته وصحة نسبتهالـه( ١٢ ) وحتى ان صح ، فانه يشير من جهة ، الى مسجد بيت المقدس ، اى الى المسجد الاقصى ،وهو غير الصخرة ، ثم انه ، من جهة اخرى ، لا يضع الحج الى هذا المسجد فى موضع البديل من المسجد الحرام الذى نص القران الكريم صراحة ، الى فرض الحج اليه ، وحرم الصد عن سبيله ( ١٣ ) ، فليس من المعقول ان ياخذ عبد الملك نفسه بشبهة الكفر وبصد الناس عن سبيل الحج الى بيت الله الحرام ، وبالاضافة الى ذلك فقد انفرد اليعقوبى ، من بين الرواة القدامى ،بذكر هذه الرواية ، ولم يشر اليها المؤرخون المعاصرون له ، مثل ابن الفقيه والبلاذرى والطبرى ، وهذا مما يقوى الشك فى الرواية كلها . .

ومما يزيد حجتنا قوة ان البناء نفسه ،بناءقبة الصخرة ، لم يعد اعدادا صالحا لطواف الحجاج ( كما يطوفون حول الكعبة ) . فانه منجهة محصور فى جدران غليظة وابوابه الاربعة ، من جهة اخرى ، ضيقة ، لا تسمح بدخول افواج من الناس وخروجهم فى يسر وحرية من الحركة وهم على هيئة الطواف . وكذلك فانهيحيط بالصخرة رواقان ، ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد ، اوساحة واحدة تحيط بالصخرة . ثم ان هذين الرواقين ضيقان ، من جهة ، غير متساويين اتساعا من جهة اخرى . ولهذا فان تصميم البناء نفسه ، فى رايى ، يؤكد عدم تخصيصه الطواف .وقد روى بحير الدين ان بناء القبة على عهده فى القرن العاشر الهجرى ، وعلى عهد شهاب الدين المقدسى الذى نقل عنه الرواية فى القرن الثامن ( كان لا يفتح غير يومين فى كل اسبوع ) ، وان ستور الديباج كانت مرخاة بين العمد ، فكانت ( تشمر ) فى هذين اليومين بعد انتغسل الصخرة وتطلى بالزعفران والمسك والعنبر والماورد ،

---

( ١٢ ) صفحة ٩٩ من كتاب ( بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ) لمؤلفه عبد العزيز الدورى ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠ .

( ١٣ ) سورة الحج الاية ٢٥ والاية ٢٧ .

ويفوح فيها ريح البخور ( ١٤ ) . واغلب الظن ان هذا التقليد كان متبعا منذ ايام عبد الملك ابن مروان . لهذا كله يتعين ، في رايي ، رفض هذا الراى الاول الذى ينسب الى عبد الملك فكرة بناء القبة لتحويل الحج من مكة الى القدس . (١٥)

اما الراى الثانى الذى ابدى عن سبب بناء قبة الصخرة ، وهو الراى السائد بين الناس ، فهو ان قبة الصخرة قد بنيت تخليدا لذكرى الاسراء . وهو راى لم يشر المؤرخون القدامى اليه ، مثل الطبرى والبخارى . وقد اعترض عليه حديثا اثنان من المستشرقين بحجة ان المسجد الاقصى المذكور فى القرآن الكريم ليس المسجد المعروف بالقدس ، وان ربط الاسراء والمعراج بالحرم الشريف والصخرة لم يكن مالوفا ايام عبد الملك بن مروان . (١٦) ويتطلب التحقق من هذا الراى بحثا مستفيضا فى كتب التفسير لم يتعرض له بعد احد المختصين من القدامى العرب او المحدثين . وليس من المستبعد ان تكون فكرة تخليد ذكرى الاسراء سببا من الاسباب التى دفعت عبد الملك الى بناء القبة ، بالرغم من ان الايات القرآنية المسجلة فى داخل القبة لم تشر عن قرب او بعد الى الاسراء . ولو ان السبب الرئيسى لبناء القبة كان متصلا بالاسراء ، لما غاب عبد الملك ان يسجل على البناء اية من الايات القرآنية التى اوردت خبر الاسراء خصوصا وانه قد سجل على البناء آية من سورة الاسراء نفسها ، لاذكر للاسراء فيها ، كما سجلت من جهة اخرى آيتان متشابهتان ، هما الاية الثالثة والثلاثون من سورة التوبة والاية التاسعة من سورة الصف ، اى ان المجال كان متسعا لاية اخرى من سورة الاسراء (١٧) ولهذا فانى اعتقد ان هذا الراى الثانى الذى يربط بناء القبة بفكرة تخليد الاسراء يحتاج الى مزيد من البحث للقطع بصحته وقبوله .

وكان هنالك راى ثالث رواه المقدسي ، وهو ان عبد الملك بن مروان شاهد فى القدس كنائس مسيحية شامخة ، ( وخشى ان تعظم فى قلوب المسلمين ) . وان يبهرهم مظهرها ، فيضعف ايمانهم ، ولهذا ( نصب على الصخرة قبة ) مشرقة متلالئة ، يروى المقدسى انه لم ير فى الاسلام ، ولا سمع فى الشرق مثلها ( ١٨ ) . وهذا الراى ضعيف لا يصح قبوله باعتبار انه سبب رئيسي

---

( ١٤ ) صفحتا ٢٤٢ و ٢٤٣ من المرجع المشار اليه فى حاشية سابقة .

( ١٥ ) سبقنى احد المستشرقين ، وهو ( جويتن ) ، الى رفض رواية اليعقوبي هذه ولكنه استند فى ذلك الى اسباب اخرى منها ان اليعقوبي كان متحاملا على عبد الملك بن مروان واتهمه بالنفاق وضعف الايمان ينظر

S.D. Goitein ; The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, Journal of the American Oriental Society, Vol. 70, pp. 104-108.

( ١٦ ) A. Guillaume ; Where was Ak-Masjid Al-Aqsa?, Al Andalus, Vol. 78, 1953

وينظر ( Grabar ) ، المقال المشار اليه فى حاشية سابقة .

( ١٧ ) نص هذه الاية الكريمة ( هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ) . وقد سبق ان ذكرنا ان الايات القرآنية المنقوشة على القبة بالخط الكوفى تمتد على شريط طوله ٢٤٠ مترا .

( ١٨ ) صفحة ١٥٩ وصفحة ١٧٠ من كتابه ( احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ) الطبعة الثانية ، ليدن ، ١٩٠٦ .

لبناء القبة ، وان لم يكن مستبعدا ان يكون من بين الاهداف التي قصدها عبد الملك من بناء القبة ان يكون للمسلمين في القدس اثر شامخ يتفاخرون به ، ولكنه على كل حال لم يكن هدفه الاول ، وما كانت عظمة المباني لتضعف ايمان المسلمين او تقويها .

واخيرا قدم الاستاذ ( جرابار ) ، في المقال الذي اشرت اليه من قبل ، رايا رابعا من اسباب بناء قبة الصخرة . وملخص هذا الراي هو ان عبد الملك اراد ببنائه القبة ان يرفع من شان مدينة القدس امام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء ، باعتبار ان الصخرة كانت الموضع الذي هم عليه ابراهيم بذبح ابنه اسحاق ، وكانت المسرح الذي جرت عليه قصة الضحية ، فكان عبد الملك اراد بهذا ان يرضي اليهود . ولكنه في الوقت نفسه ، اراد ان يؤكد لهم انهزام الكفار وانتصار الاسلام الذي يثبت اقدامه في مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة ، واقامة بناء اسلامي على مقام قدسي من مقاماتهم . ثم ان عبد الملك كان يهدف من هذا البناء الضخم ان يكون حافزا للمسيحيين واليهود على الدخول في الدين الجديد . هذه ملخص اراء الاستاذ ( جرابار ) التي فصلها في ثلاثين صفحة من مقاله . غير انه ، بالرغم من محاولته تدعيم هذه الاراء بحجج مستندة الى الزخارف المنقوشة في البناء والايات القرآنية المسجلة عليه ، يعترف نفسه بان النتائج التي توصل اليها هي ، في حدتاثها ، افتراضية meresugg estions

ولست اوافق الاستاذ ( جرابار ) على ارائه هذه ، فلم يكن المسيحيون ولا اليهود بحاجة الى بناء يذكرهم بانتصار الاسلام واستيلائه على المدينة التي كانوا يقدسونها ، فقد كان العرب والمسلمون مستقرين بها منذ دخلها الخليفة عمر بن الخطاب ، استقرار الفاتحين المنتصرين ، وما كانت النقوش الزخرفية التي تشمل اشكال حلي وتيجان لتنهض وحدها دليلا على خضوع الكفار لسلطان المسلمين ، وتؤكد اكثر من الواقع الملموس ، سيطرة المسلمين عليهم . اما الايات القرآنية المسجلة على البناء ، والتي تؤكد وحدانية الله عز وجل ، وتبين المكانة السامية لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وتوضح تعاليم الاسلام واهمية رسالته العالمية فهي لا تعدو عشرين آية من مجموع آيات القرآن الكريم البالغ عددها سبعا وعشرين ومائة وستة الاف ، وما كان المسيحيون واليهود بحاجة الى تلك الايات العشرين لتذكرهم بتعاليم الاسلام ، التي كانوا يستمعون اليها كل يوم من تلاوة القرآن الكريم في مساجد بيت المقدس ، واخيرا لم يكن هناك دافع ديني او سياسي في عهد عبد الملك بن مروان ، فيما يروي المؤرخون ، يحمله الى ارضاء اليهود ، باحياء ذكرى قصة ابراهيم واسحاق . وعلى كل حال ، فان افتراضات الاستاذ ( جرابار ) لا تقدم ادلة قاطعة على الاسباب التي دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

واذا كان باب الافتراضات مازال مفتوحا ، فاني اسمح لنفسي بتقديم افتراض آخر . اذ انه يبدو لي انه كان من اسباب بناء القبة مسلك اليهود انفسهم تجاه الصخرة . ولاشك

فى انهم كانوا يزورونها للتبرك بها ، وكانت هذه الزيارات تزعج المسلمين وتقلقهم ، وتضايقهم فى اقامة صلاتهم على الحرم الشريف ، وفى المسجد الذى كان بناه عمر بن الخطاب امام الصخرة . ولعل اليهود كذلك كانوا يتطاولون على الصخرة، ويقتطعون منها قطعا يبيعونها ، مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس (١٩) ، فاراد عبد الملك باقامة بنائه حفظ الصخرة من عبث اليهود . وقد حملنى على تقديم هذا الافتراض آيتان من الايات القرآنية قد تكون لهما دلالة خاصة فى ترجيح كفة الصحة فيه . وهما الآية السابعة والستون من سورة آل عمران ، ونصها : ( ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين ) . والآية الثلاثون بعد المائة من سورة البقرة ونصها : ( ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه فى الدنيا ، وانه فى الاخرة لمن الصالحين ) . اليس فى هاتين الآيتين انذار لليهود انهم خرجوا عن ملة ابراهيم ، وانه لم يعد لهم صلة بالصخرة ، التى استمدت قدسيتها من قصة ابراهيم ؟ فيكون عبد الملك ، ببناء القبة ، قد اكتفى شر اليهود بصدهم عن الصخرة ، واغلاق ابواب قبتها امامهم ، معلنا لهم ان ابراهيم ، الذى يدعون التبرك بآثاره ، ( ما كان يهوديا ، وانما ( كان حنيفا مسلما ) . فحق للمسلمين وحدهم ان يخلدوا ذكراه ، ويحافظوا على تراثه ، اما اليهود ، فقد اصبحوا من السفهاء .



وبالرغم من تقديمى هذا الافتراض باعتباره سببا من اسباب بناء القبة ، وبالرغم من اقتناعى بوجاهته ، فاننى اقرر انه ليس فيما بين ايدينا من كتب المؤرخين القدامى والمفسرين ما يؤيد الاراء والافتراضات التى ابديتها حتى الان عن اسباب بناء قبة الصخرة او يقدم ادلة قاطعة على صحتها .

غير انى اعتقد ان السبب الرئيسى لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك بن مروان فى تخليد ذكرى اولى القبلتين . وساحاول ايضاح هذا الرأى وتدعيمه اولا من رواية تاريخية لا اشك فى صحتها ، وثانيا من تصميم البناء نفسه .

اما الرواية التاريخية فقد نقلها صاحب « الانس الجليل » عن كتاب « مثير الغرام » ، الذى نقلها بدوره عن قدامى المؤرخين (٢٠) ، وفيها انه لما قدم ابو عبيدة بن الجراح على راس جيوش المسلمين لفتح بيت المقدس ، وكان بصحبته خالد بن الوليد ، رأى بطريق المدينة انه لا قبل له على قوة المسلمين ، فعرض ان يستسلم لهم ، ولكنه اشترط ان يسلم المدينة الى الخليفة نفسه ، ويتسلم منه كتاب الصلح والامان . ووافق عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، على ان يتحمل مشقة السفر من المدينة المنورة ويجيب البطريق الى طلبه ،

---

( ١٩ ) تنظر رواية ابن الاثير فى صفحة ٣٦٥ من الجزء التاسع من كتابه ( الكامل فى التاريخ ) . طبعة بولاق ، ١٢٧٤ ، هجرية ( ١٨٥٧ م ) .

( ٢٠ ) صفحة ٢٢٧ من الجزء الاول من كتاب ( الانس الجليل ) المشار اليه فى حاشية سابقة . وانظر صفحتا ١٦٠ و ١٦١ من الجزء الرابع من ( تاريخ الامم والملوك ) لابن جرير الطبرى ، القاهرة ١٣٢٦ ( ١٩٠٨ ) .

حقنا لدماء المسلمين وتعظيما لمدينة بيت المقدس . وما ان كتب عمر كتاب الصلح حتى توجه الى ساحة الحرم الشريف ، فوجدها « مزبلة » اختفت الصخرة من تحت ( الزبالة ) فامر بازالة هذه الزبالة حتى ظهرت الصخرة . واراد عمر ان يبنى مسجدا للمسلمين على ساحة الحرم الشريف ، وسأل احد رفاقه من الصحابة ، وهو كعب الاحبار ، ( اين يرى ان يجعل المسجد ) ، فأشار عليه أن يبنيه خلف الصخرة حتى ( تجتمع فيه القبلتان ) ، فلم يقبل عمر هذا الراى ، وقال ( **انا لم نؤمر بالصخرة ولكنا امرنا بالكعبة** ) ، وبنى مسجده ، هو المسجد الاقصى حاليا ، امام الصخرة وجعلها خلف مؤخرة المسجد .

تؤكد هذه الرواية اذن أن الصخرة كانت، منذ فتح العرب لبيت المقدس ، موضع اجلال المسلمين حتى ان اول ما عمله الخليفة عمر بن الخطاب عند دخوله تلك المدينة ان ازال ما كان على الصخرة من ( الزبالة ) واظهرها للناس . وتؤكد هذه الرواية كذلك ان الصخرة كانت رمزا للقبلة الاولى ، حتى ان عمر بن الخطاب خشي ان تزداد قدسيتها في قلوب المسلمين اذا هو ردها الى صفتها الاولى هذه ، فجعل مسجده امامها اى بينها وبين اتجاه الكعبة ، وجعل المصلين يولون ظهورهم نحوها ، ويولون وجوههم نحو الكعبة التى استقرت عليها قبلة الاسلام .

فلا شك عندى في ان تخليد ذكرى اولى القبلتين كان السبب الرئيسى الذى دفع عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

ويؤيد هذا الراى تصميم البناء نفسه ، فهو بناء ليس على نظام المساجد ، فلا يصلح ان يجتمع فيه المسلمون للصلاة ، وهو كذلك كما نسبق ان اوضحنا ، لا يصلح للطواف ، وقد رأينا ، كما سنرى بعد قليل ، انه فصل تفصيلا على الصخرة الشريفة ، وصمم بحيث يهيىء خزانة محكمة لها ، سواء من حيث ضيق ابوابه ، والقصد من ذلك هو حماية الصخرة من عاديات الزمان وعبث الانسان . وكذلك روعى في هذا البناء ان يكون مزارا فحسب ، وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب اكبر عدد من الزوار ، وهذه هي الحكمة في زيادة اتساعه زيادة ملحوظة عن الرواق الاول الملاصق للابواب ، والذى يقتصر استخدامه على دخول هؤلاء الزوار وخروجهم . فكان البناء معرض مخصص لعرض تحفة ثمينة والحفاظ عليها ، ولهذا ايضا روعى ان تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذى يضمه بين اجنحته . وهل هناك عند المسلمين ، بعد الكعبة ، كنز اكثر قدسية من القبلة الاولى ؟ ولا شك في ان عبد الملك بن مروان راى فرضا عليه ان يحمى الصخرة ويحفظها ويمجدها ويخلد ذكراها ، في الوقت الذى كان عبدالله بن الزبير غريمه في الخلافة ، يسيطر على الكعبة(٢١) .

---

( ٢١ ) قد يكون في هذا الراى الذى ابديه تفسير كاف لرواية اليعقوبى ، فيكون عبد الملك بن مروان لم يقصد ، كما تنسب اليه اليعقوبى ، تحويل الحج من مكة الى المسجد الاقصى ، ولا ان تقوم الصخرة مقام الكعبة ، وانما قصد فحسب تمجيد القبلة الاولى ازاء استيلاء ابن الزبير على القبلة الثانية .

هذا رأيي بالنسبة للموضوع الاول الذي كان مازال محل بحث وجدال ، اما الموضوع الثاني فقد استقر رأي علماء الآثار فيه ، ولم يعد مثار نقاش ، ولكنه في اعتقادي ، يحتاج الى مزيد من البحث لاعادة النظر فيه ، وهو موضوع فكرة تصميم قبة الصخرة وتخطيطها الهندسي .

وكان هذا التصميم والتخطيط قد اثار دهشة الرحالة والمؤرخين وعلماء الآثار واعجابهم منذ زمن بعيد ، وقد تصدى المهندس الفرنسي ( ماوس ) لدراسة هذا الموضوع وتحليله ، وكتب عنه تقريرين في سنتي ١٨٨٨ و ١٨٨٩ ، قدم فيهما نتائج بحوثه ، وادلى بنظرية هندسية عن طريقة تخطيط قبة الصخرة(٢٢) . وقد تقبل علماء الآثار والمهندسون منذ ذلك التاريخ هذه النظرية بالاستحسان واتفقوا على صحتها ، وان كان البعض منهم ، مثل ( ريشموند ) و ( كريسويل ) ، قد اقترح الكاتبين المشار اليهما من قبل ، ادخال تعديلات طفيفة عليها ، ولكنها لا تمس جوهرها .

وملخص هذه النظرية ان مهندس قبة الصخرة قد اتبع نظاما هندسيا دقيقا في تخطيط البناء ، وان هذا النظام يتكون من سبع نقاط ، وهي ، كما يتضح من الرسم الذي قدمه (ماوس) ، شكل(٢) :

١ ـ رسم المهندس دائرة وسطى مركزها على الصخرة وحدد اتساع قطرها بطول الصخرة .



٢ ـ رسم المهندس بعد ذلك مربعين متداخلين محصورين في محيط هذه الدائرة ، وبذلك تحدد من اركان المربع الاول موضع الدعامات الاربعة الضخمة المحيطة بالصخرة ، كما تحدد من اركان المربع الثاني موضع الاعمدة الوسطى القائمة بين هذه الدعامات (٢٣) لم قسمت المساحة بين الاعمدة والدعامات نصفين ، وتحدد بذلك موضع الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات والمحيطة بالصخرة .

٣ ـ مد المهندس بعد ذلك اضلاع المربعين امتدادا خارجيا عن الدائرة الوسطى ، ونتج عن تلاقي خطوط هذه الاضلاع الثمانية شكل نجم مثمن ، تحددت من رؤوسه موضع الدعامات الثمانية الوسطى ، التي تفصل بين الرواقين .

---

( ٢٢ ) C. Mauss ; Note sur la methode employee prir tracer la plan de la mosquee d'Omar, Revue Archeologique, 3 seree, tome XII, 1888, pp. 14-21, et 23-30, fig ; 6-9, pl. III ; Note pour faire mute au trace der plan de la mosquee d'Omar, Resone Archeologique, 3 seni, tome XIV, 1889, pp. 197 et 199.

ويلاحظ ان قبة الصخرة كانت تسمى خطا عند الكتاب الاجانب مسجد عمر ، وذلك ان الرحالة الفرنج منذ الحروب الصليبية كانوا ينسبون بناءها الى الخليفة عمر بن الخطاب.

( ٢٣ ) يراجع وصف التخطيط الذي اوضحناه في صفحات ١ الى ٥ فيما سبق ومن هذا المقال ، وكذلك شكل ( ١ ) و ( ٢ ) لسهولة متابعة نقاط هذه النظرية .

٤ ـ مدت خطوط بين رؤوس هذا النجم المثمن ، ونتج من امتداد هذه الخطوط المضلع المثمن الوسيط ، وهو المسمى بالتثمين الداخلي، وقسم كل ضلع الى ثلاثة اقسام ، تحدد منها موضع الاعمدة الست عشرة التى تفصل بين الرواقين .

٥ ـ مدت حدود هذا المضلع المثمن الداخلي الى الخارج ، ونتج من تلاقي هذه الخطوط مربعان كبيران متداخلان . وفى الوقت نفسه ، شكل نجم خارجي ثمانى الاطراف .

٦ ـ رسمت دائرة من المركز الداخلي الوهمي للدائرة الاولى الوسطى ، بحيث تنحصر فى محيطها اطراف هذين المربعين الكبيرين ، اى رؤوس النجم الخارجي الثمانى الاطراف .

٧ ـ مدت داخل محيط هذه الدائرة خطوط موازية لخطوط المضلع المثمن الوسيط ، المسمى بالتثمين الداخلي ، ونتج من ذلك مضلع مثمن آخر ، هو المضلع المثمن الخارجي ، وهو الذى يرسم الحدود الخارجية للبناء .

هذه هي الخطوط العريضة لنظرية (ماوس) . ولي عليها ملاحظة اولية واعتراضات ، اما الملاحظة الاولية التي ابديها ، فهي ان (ماوس) ومن تبعه من علماء الآثار ، يفكرون بعقلية حديثة ، لا بعقلية العصر الذى بنيت فيه القبة ، او على الاصح ، يفترضون ان مهندس هذه القبة كان يستخدم ادوات رسم دقيقة ، مكنته واستطاعته ان يحدد على الورق ، بنفس الدقة ، مثل الرسم الذى وضعه (ماوس) . ثم انهم يفترضون ان المهندس ، فى عصر بناء قبة الصخرة كان يستطيع كذلك ان ينتقل الى الطبيعة الرسم المنظور على الورق ، ويطبقه عمليا بنفس الدقة .

اما اعتراضاتي على نظرية (ماوس) فهي :

**اولا** ـ اذا كان من السهل على مهندس قبة الصخرة ان يرسم على الورق دائرتين قطر واحدة عشرون سنتيمترا وقطر الثانية خمسون سنتيمترا ، فانه كان من الصعب عليه ان يحدد لهاتين الدائرتين مركزا وهميا على الصخرة نفسها ، وهي غير مسطحة ، وان يرسم من هذا المركز الوهمي بدقة فائقة على الطبيعة دائرتين ، احداهما يزيد قطرها من عشرين مترا ، تحدد القاعدة التى تقوم عليها القبة ، والاخرى وقطرها خمسون مترا ، تحدد المضلع المثمن الذى تقوم عليه الجدران الخارجية .

ثانيا ـ لست ارى حكمة فى تحديد هذا المضلع المثمن الخارجي بدائرة حاصرة له ، اى خارجة عن اضلاعه ، خصوصا وانه ينتج من هذه العملية اختلاف واضح بين اتساع الرواقين ، وهي اهم ظاهرة فى التخطيط اثارت دهشة علماء الآثار ، ومن بينهم (ماوس) نفسه . ولو ان المهندس اتخذ الدائرة اساسا لرسم التثمين الخارجي لكان يمكنه ان يرسم هذا المضلع المثمن على محيط الدائرة ، اى خارجه ، فيصبح حاصرا له ، لا محصورا فيه . وبذلك كان يمكن ان يتحقق تساوى الرواقين اتساعا . ومعنى ذلك ان اختلاف اتساع الرواقين لم يكن نتيجة حتمية لرسم تلك الدائرة .

**ثالثا** — لم تحدد فى رسم ( ماوس ) المواضع التى اقيمت عليها الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات الاربعة الكبرى المحيطة بالصخرة ، ولاتلك التى اقيمت عليها الاعمدة الست عشرة المحصورة بين الدعامات الثمانية الكبرى الواقعة بين الرواقين ، فى حين ان جوهر تخطيط قبة الصخرة ، كما قرره المهندسون وعلماء الآثار و ( ماوس ) نفسه ، هو فى ارتباط جميع اجزائه ارتباطا وثيقا .

**رابعا** — تفترض نظرية ( ماوس ) ان المهندس استخدم فى رسمه اربع عمليات غير مرتبطة تماما ، عملية رسم دوائر ، وعملية رسم مربعات ومثلثات ومضلعات ، وعملية رسم خطوط متوازية ، وعملية قسمة خطوط الى قسمين او ثلاثة ، واذا علمنا ان تخطيط قبة الصخرة يتكون من ٤٨ نقطة ارتكاز ، اتضح من نظرية ( ماوس ) انه افترض وجود دائرتين وهميتين ليست لهما صلة مباشرة بهذه النقاط التى تتحدد على رسم ( ماوس ) ، وفى نظريته ، من ١٦ نقطة محدودة باركان مربعين ومضلع مثمن ، هى مواقع الاربع دعامات المحيطة بالصخرة والاربع اعمدة التى تتوسطها والثمان دعامات فى التثمين الداخلى ، ومن ٨ نقطة محددة بخطوط متوازية ، هى خطوط المضلع المثمن الخارجي الموازية لخطوط المضلع المثمن الداخلى ، ومن ٢٤ نقطة محددة من تقسيم ثمانية خطوط مستقيمة ، كل خط منها مقسم الى ثلاثة اقسام ، هى مواقع الاعمدة الستة عشر فى التثمين الداخلى وثمانية خطوط مستقيمة اخرى تكون الدائرة الوسطى الوهمية ، كل خط منها مقسم الى قسمين متساويين على مواقع الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات المحيطة بالصخرة ، ومعنى اختلاف هذه العمليات الاربعة ان التخطيط لا ينبع من فكرة هندسية واحدة .

**خامسا** — واخيرا ، فان الغالب على شكل الرسم فى نظرية ( ماوس ) هو الشكل الدائرى ، فى حين ان الغالب على شكل تخطيط قبة الصخرة الواقعى هو الشكل المثمن ، الى حد ان العامة من الرحالة والكتاب وصفوها بهذه الصفة ، واطلقوا اسم التثمين الخارجي على الرواق الاول الملتصق بالجدران واسم التثمين الداخلى على الحدود الفاصلة بين الرواقين . اما شكل الدائرة المحيطة بالصخرة فهو لا يتضح الاعرضا ، لا من واقع تخطيط مواضع الدعامات والاعمدة الداخلية ، بل من شكل القبة القائمة عليها ، ومن استدارة رقبتها .

ولعل ( ماوس ) ، هو وعلماء الآثار الذين وافقوا على نظريته وايدوها ، قد تعلقوا بنظرية الدوائر ، وجعلوا اساس فكرة التخطيط فى قبة الصخرة قائما على رسم دائرتين ، دائرة داخلية ودائرة خارجية ، لان هذه النظرية تسمح لهم بارضاء تشيعهم بفكرة اشتقاق تخطيط قبة الصخرة من الآثار السابقة لها . غير انهم ذهبوا فى ذلك مذاهب مختلفة ، اذ ربط البعض منهم مصدر الاشتقاق هذا بتخطيط معابد اغريقية قديمة ، والبعض الآخر بتخطيط معابد رومانية ، او بتخطيط معابد بيزنطية ، فى بلاد الشام . وقد ناقش (كريسويل) هذه الآراء ، فى الكتاب الذى سبقت الاشارة اليه ، وانتهى بحثه فيها الى ترجيح ما كان ( ماوس ) قد رجحه من قبل ، وهو ان كنيسة القيامة فى القدس ، التى اقامها الامبراطور قسطنطين قبل منتصف القرن الرابع الميلادى ،

قد صممت على نظام شبيه بالنظام الذى صممت عليه فيما بعد قبة الصخرة ، ولهذا يصح في رأيهما أن تكون تلك الكنيسة مصدر اشتقاق تخطيط هذه القبة ، لأنها تتكون من دائرتين ، دائـرة خارجيـة تحصـر جـدران الكنيسـة المستديرة ، ودائـرة داخلية امتدت عليهـا ثمانية دعامات يجاورها اثنا عشر عمودا . وهكذا يعتقد علماء الآثار ان بنـاء قبة الصخرة قد اقتبـس نظام تخطيطـه ، وهـو المستمد ، في رأيهم ، من دائرتين رئيسيتين تربط بينهما سلسلة مـن المثلثات ، من احـد المعابد السـابقة ، وخاصة من كنيسة القيامة .

وهذا الرأى ، في اعتقادى ، غير سليم ، لانه بنى على فكرة هندسية مختلقة ، وعلى خطوط وهمية ولان واقع التخطيطين مختلف ، كما يتضح من مقارنة الشكلين ١ و ٣ (٢٤)

وقد قمت بدورى بدراسة تخطيط قبـة الصخرة ، وانتهى بحثى فيها الى نتائج تختلف تماما عن نظرية ماوس وآراء علماء الآثار .

وتفترض نظريتى أن مهندس قبة الصخرة ولعله هو رجاء بن حياة بن جود الكندى ٢٥ ، قد اتبع العمليات الهندسية التالية في رسـم مخططه وتطبيقه .

**اولا** ـ رسم مربعا تنحصر فيه الصخرة ، يبلغ طول كل ضلع من اضلاعه ثلاثين ذراعا ، او ستة عشر مترا تقريبا ، ويحدد ضلعه الجنوبي اتجاه القبلة الى الكعبة . وقد تحددت من اركان هذا المربع الاول النقاط ١ و٢ و٣ و٤ وهى مواضـع الدعامات الاربع الاكبرى الداخلية ، شكل ٤ .

**ثانيا** ـ رسم مربعا ثانيا متداخلا في المربع الاول ومن نفس الحجم ، بحيث يتكون من المربعين نجم مثمن ، وبحيث تتساوى اطرافـه الثمانيـة ، وكذلك الابعاد بين رؤوسه المتجاورة . وقـد تحددت من اركان هذا المربع الثاني النقاط ٥ و٦ و ٧ و ٨ . وهى مواضع الاعمدة الوسطى المحيطة بالصخرة ، بين الدعامات الكبرى ، شكل ٥ .

**ثالثا** ـ رسم مربعين آخرين متداخلين في المربعين الاول ، من نفس الحجم وبنفس الطريقة ، بحيث يتكون منها جميعا نجم ذو ستة عشر طرفا ، وبحيث تتساوى هذه الاطراف وتتساوى الابعاد بين رؤوسها . وقد تحددت من اركان هذين المربعين الجديدين النقاط ٩ و ١٠ و ١١ ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ ، وهى مواضـع الاعمدة المجاورة للدعامات الكبرى ، شكل ٦ .

**رابعا** ـ مد اضلاع المربعيـن الاول والثانـي في خطوط مستقيمة نتج من تلاقيها ثمانية نقاط ، هى النقاط ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤ ، وهى مواضع الدعامات الثمانية الوسطى التى تحدد المثمن الداخلى ، شكل ٧ .

---

( ٢٤ ) ناقشت هذا الموضوع باسهاب في كتابي الذى سأنشره قريبا ، ولا يتسع المجال في هذا المقال لتلخيص هذه المناقشة ، خصوصا وانها تعتمد على ١٥ رسما اخرى .

( ٢٥ ) كان شيخا من شيوخ بيسان ، قال عنه مجير الدين في صفحة ٢٤٩ من الجزء الاول من كتاب « الانس الجليل » انه ( هو الذى تولى بناء الصخرة ) ، وكان يساعده يزيد بن سلام ، من اهل بيت المقدس . ومات رجاء بن حياة في سنة ١١٢ هجرية ( ٧٣٠ ميلادية ) .

**خامسا** ـ رسم مضلعا مثمنا متساوى الاضلاع وذلك بمد خطوط مستقيمة بين رؤوس المربعين الثالث والرابع ، ونتج من تلاقيها ثمانية نقاط هى النقاط ٤١ و ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ و ٤٦ و ٤٧ و ٤٨ . وهى التى تحدد اركان الجدران، ثم مد خطوطا مستقيمة بين هذه النقاط . فتكونت الحدود الخارجية للبناء ، هى المثمن الخارجى ، الذى بلغ طول كل ضلع من اضلاعه الثمانية بهذه الطريقة الهندسية اربعين ذراعا و ٢١ مترا تقريبا ، وهو الطول الواقعى لكل ضلع من اضلاع الجدران الخارجية ، شكل ٨.

وبهذه الطريقة تم تحديد التثمين الداخلى والتثمين الخارجى ، او المثمن الداخلى والمثمن الخارجى ، وتحقق توازنهما ، وتكونت من مجموع هذه العمليات الخمس تحديد اثنين وثلاثين موضعا من مواضع الارتكاز فى البناء ، شكل ٩ . وبقى تحديد ستة عشر موضع اخر، وكان يمكن تحديدها بقسمة كل ضلع من اضلاع التثمين الداخلى الى ثلاثة اقسام ، ولكنى اعتقد ان المهندس اتبع عملية اخرى هى انه :

**سادسا** ـ مد خطوطا مستقيمة من اركان المربعات الداخلية الى اضلاع المثمن الداخلى . خطين من كل ركن من اركان المربعين الاول والثاني يمر احدهما بركن مقابل له من اركان المربعين الثالث والرابع ، ويمر الاخر بركن ان مقابل له من اركان المربعين الاول والثاني ، وقد نتج من التقاء هذه الخطوط الستة عشر باضلاع المثمن الداخلى ستة عشر نقطة ، هى النقاط ٢٥ الى ٤٠ ، وهى مواضع الاعمدة الستة عشر المتوسطة بين الدعامات الثمانية الوسطى ، شكل ١٠ .



وهكذا استكملت من هذه العمليات الستة ٤٨ نقطة ، و على الاصح ، ٤٨ خطا ، هى التى يتجمع منها تخطيط قبة الصخرة .

ويلاحظ فى تطبيق هذه النظرية انه :

**اولا** ـ اتبع المهندس عملية هندسية واحدة ، هى رسم خطوط مستقيمة ممتدة من اضلاع المربعات الاربعة الاولى او من اركانها ، وانه لم يستعمل الفرجال فقط لرسم دوائر ، ولم يحاول رسم خطوط متوازية ، او يعمل عمليات حسابية لقسمة مسافات الى قسمين او ثلاثة ، كما تفترضه نظرية (ماوس) . وبديهي ان المهندس لم يلاق صعوبة فى تطبيق هذه العملية المقصورة على رسم خطوط مستقيمة ، وتنفيذها على الطبيعة .

**ثانيا** ـ ترتبط اجزاء البناء جميعها ارتباطا وثيقا ، وهى الظاهرة التى تثير الاعجاب ، فان الثماني والاربعين نقطة من نقاط التخطيط ترتبط بعضها بالبعض الاخر بخطوط مستقيمة فى شكل مثلثات او مربعات أو مضلعات .

**ثالثا** ـ يتضح من هذه العمليات ان الاطار الخارجى للتخطيط ، وهو المثمن الخارجى ، كان وضعه وتحديده نتيجة حتمية لنواته الداخلية ، اى للمربعات الاربعة ، وكذلك كن وضع المثمن الداخلى وتحديده نتيجة حتمية لهذه المربعات ، ومن هذا يتضح السر فى عدم

تساوى اتساع الرواقين ، لا كما ظهر فى نظرية ماوس ، التى تفترض ان المهندس رسم الحدود الخارجية داخل محيط دائرة بدلا من خارج هذا المحيط ، اما الحكمة المقصودة من عدم تساوى الرواقين ، فقد اشرنا اليها من قبل .

**رابعا –** تختفى فى هذه العمليات الخطوط والنقط الوهمية التى تضمنتها نظرية ( ماوس ) وهى الدوائر التى لا ظل لها فى الواقع ، ومركز الدائرة الذى كان يستحيل تحديد موضعه على الطبيعة

**خامسا :** لم يعد هنالك مجال المقارنة بين الآثار السابقة لبناء قبة الصخرة او البحث فيها عن مصدر الهام مهندسنا الا ان هذه الآثار جميعا تقوم على فكرة هندسية مختلفة . جوهرها استخدام الدائرة .

وهكذا تؤكد نظريتى ان تخطيط قبة الصخرة ، لا يتصل من قرب او عن بعد ، بتخطيط اى من الآثار السابقة لها ، وانه ابتكار حكيم من مهندس عبقرى ، اتبع فيه عمليات قائمة على مبدأ واحد ، وراعى فيه سهولة تطبيقه وتنفيذه على الطبيعة ، ولم يدخل الدائرة بأى شكل فى عناصر هذا التخطيط ، ولكنه جعله ملائما لاقامة القبة المستديرة ، الامر الذى يؤكد حكمة المهندس وعلمه ودقة حسابه واصالة فكره ، وهذا ما اعترف به علماء الآثار جميعا بالرغم من محاولاتهم بخس قيمة هذا الابتكار ، وقد اكد الاستاذ جرابار ، فى المقال الذى سبقت الاشارة اليه ، وهو اخر بحث نشر عن قبة الصخرة ، ان فكرة تخطيط قبة الصخرة وعمارتها فكرة اصيلة اسالة محققة ، وان بانيها لم يكن يقلد ، ولكنه كان يصمم وفقا لمقتضيات البناء المعمارية .

* * *

سعد زغلول عبد الحميد

# الحياة الدينية في المدينة الإسلامية



**التمهيد : فى حدود الموضوع :**

ان تحديد موضوع الحياة الدينية فى المدينة الاسلامية يتطلب ابتداء تعريف الدين ، وبالتالى يكون مفهوم الحياة الدينية ، كما يتطلب بعد ذلك معرفة ما هو المقصود بالمدينة الاسلامية ، وما يقتضيه ذلك من النظر فى طبيعة الاسلام الذى توصف به تلك المدينة .

**فى الحياة الدينية :** والامر الذى يثير الانتباه لاول وهلة ، هو انه : رغم كثرة استخدام كلمة الدين ، ورغم ما هو دارج من ممارسة الشعائر والطقوس الدينية بين كثرة كثيرة من الناس ، فربما لم يكن من السهل تعريف كلمة « الدين » .

يتضح ذلك من اختلاف مقولات المفكرين والفلاسفة ورجال اللاهوت حول الظاهرة الدينية او مبدأ التدين عند مختلف الشعوب ، وعلى اطول العصور . فالغالبية منهم ، بدلا من تعريف الدين ، حاموا حول موضوعه . فتكلم البعض عن : الآلهة والالاهات عند اليونان القدماء ، وقالوا : انهم الملوك والابطال الذين الههم اتباعهم والمعجبون بهم بعد وفاتهم ــ مما يدخل فى مجال تقديس

الاباء والاجداد . او ان الديانة الرومانية كانت تعنى بالشعائر اكثر من عنايتها بالعقيدة . وفى نفس الموضوع قيل ان اصل الدين هو النزعة التعويذية ، او ان الاصل هو الطوطمية ، الممثلة فيما كان ـ او ما زال ـ يخشاه الانسان من الحيوانات او المظاهر الطبيعية التى قدسها او عبدها . ومن هذا الطريق راى البعض ان اصل الدين هو السحر او ان المبادىء الاولى للدين هى الاوامر او الاعراف الاجتماعية . (١)

ومن هذا المنطلق راى آخرون ان الدين هورد الفعل لعجز البشر الطبيعى والاجتماعى ، كما راى غيرهم انه يمكن تحرى اصل الدين فى سلوك الانسان ـ فكان الانسان حيوان دينى بالطبع ، مثلما قيل من قبل انه حيوان اجتماعى .

هكذا اشتملت ديانات المجتمعات الانسانية الاولى على المفاهيم الاساسية فى كل تدين ، وهى التى تدور حول معنى الشىء المقدس ، الذى يخشى بأسه او الذى يرجى عفوه ، مما يعبر عنه عند الباحثين الاوربيين بالتابو ( taboo ) وكذلك بالمانا ( mana ) . ولقد تراوحت تلك الديانات ما بين عبادة الشمس ، وعبادة الحيوانات ، والارواح . هذا كما ان الديانات السماوية جاءت لتقدم الى الناس فكرة الاله المهيمن الواحد ، عن طريق الوحى . فكان الانبياء همزة الوصل بين الناس والاله . ولقد تفردت المسيحية بانها جمعت فى شخص المسيح ما هو الهى مقدس ( اللاهوت ) وما هو انسانى مقدس ( الناسوت ) . وبناء على ذلك يكون الهدف من التدين ، اى من علاقة الانسان بالمقدس او بالاله ، هو دفع القلق الاساسى الذى يتهدد كيان الانسان او الذى ينبع من الوجود الانسانى بعبارة اخرى . وبالتالى يكون اساس الحياة الدينية هو تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض ، الى جانب تنظيم علاقاتهم جميعا بالقوى العلوية ، قوى المقدس .

ومن هذا الطريق اعتبر الدارسون المحدثون ، من المشتغلين بتاريخ الاديان ، ان كل العقائد الدينية ، من قديمها وحديثها ، وفى كل مستوياتها الدنيا والعليا ، بما فيها من الشعائر والاساطير والمعتقدات والرموز ـ اشكال مختلفة من الدين . (٢)

والذى نريد ان نخرج به من كل ذلك ، هو انه لما كان الانسان دينيا بغريزته ، فانه لم يستطع ان يتخلص تماما من تدينه البدائى الساذج ، رغم دخوله فى مرحلة التدين الواعى بفضل الديانات السماوية . وما يهمنا فى هذا المقام ، هو انه رغم ازدهار العلم الذى اخذ يزاحم الدين فى كثير من مجالاته ، ورغم ان الاسلام هو دين التوحيد وان التوحيد يعنى الثقة المطلقة فى الله ، فان الاسلام لم يستطع ـ رغم غيرته الشديدة فى المحافظة على نقائه ـ من منع المسلمين من التشبث ببعض المعتقدات الاولية ، مما يدخل فى مجال السحر والتطير والاعتقاد فى الروحانيات ، وامثال ذلك ، مما لا يتفق مع مبدأ الوحدانية . تماما كما لم يستطع ان يمنع العقائد والديانات السابقة عليه من التاثير فى اتباعه ، الامر الذى نجم عنه ظهور الفرق والمذاهب المختلفة التى

---

( ١ ) وذلك كما قال فرانز رودكهايم . انظر علم الاديان ، د. جيب ( Gibb ) وعادل العوا ، مجموعة زدنى علما ، رقم ٢٢ ، منشورات عويدات ، بيروت ـ باريس ، ص ٧ ـ ٨ .

( ٢ ) نفس المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٧ .

تراوحت ـ مع مرور الزمن ـ في القرب والبعد من نصوص الاسلام وروحه ، ما بين الاعتدال المقبول والتطرف المذموم ، مع ما كان يصاحب كل ذلك من ممارسات عملية او تطورات نظرية تذهب بأصحابها وتغدو ما بين صحة العقيدة وزيف الايمان او الزندقة ، مما شاع بين الناس .

وفي ذلك يروى الحديث الذى ينسب الى النبي ، وفيه : « ستفترق امتي على ٧٢ ( ثلاث وسبعين ) فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقون هلكى . قيل ومن الناجية قال : أهل السنة والجماعة . قيل ـ : وما السنة والجماعة ؟ قال : ما انا عليه اليوم وأصحابي » (٣)

وبفضل الانقسامات المذهبية ، وبسبب وقوف دولة الخلافة أو من ينوب عنها ، بصفتها الحارس الامين على الاسلام « الصحيح » امام اصحاب « البدع » او المذاهب المنشقة او المخالفة، اصبح للاسلام حياتان : احدهما رسمية معلنة ، وهي المعتمدة من الدولة ، وثانيهما شعبية قد تمارس في الظاهر وقد تعيش في الخفاء والستر ، تبعا لقربها او بعدها من السلطة او من جمهور المؤمنين . والذى نراه في هذا الامر ان تكريس ذلك التقسيم على مستوييه : الرسمي والشعبي في الاسلام ، ظهر مع تقسيم المساجد الاسلامية الاولى ، الى : مساجد جامعة ذات منابر ، تقام فيها الصلوات الكبرى والخطب في ايام الجمع والاعياد والمناسبات الهامة ، من : انحباس المطر وحلول القحط او كسوف الشمس وخسوف القمر ، ومساجد محلية في الاحياء والقرى تقام فيها الصلوات العادية التي يمكن أن تؤدى في الدار ايضا . والمساجد الجامعة كانت تحت اشراف الدولة حيث يكون تعيين الائمة والقراء والمؤذنين وغيرهم من سدنة الجامع وخدمه ، اما المساجد المحلية فكان يقوم بأمرها اصحابها من اهل الحي او الدرب او المحلة ، دون اشراف من الدولة . (٤)

## المذاهب الاسلامية والاحزاب السياسية الحديثة :

وبذلك كان يمكن للمسجد المحلي ان يكون لطائفة من الطوائف ، وبالتالي لمذهب من المذاهب أيا كان . ومن هذا الطريق هان امر انتشار النحل والفرق والاهواء والمذاهب المختلفة : ما قرب منها من مذاهب أهل السنة والجماعة او ابتعد ، مما هو من موضوعات مؤرخي الاديان ، مثل ابن احزم القرطبي والشهرستاني والبغدادى ، وذلك في الاوساط الشعبية ، بعيدا عن سلطة الدولة ورقابتها . وعلى هذا الاساس يحاول بعض الباحثين المحدثين ، توصيف المذاهب الاسلامية بأوصاف المذاهب السياسية الاوروبية الحديثة . فيجعلون من الشيعة حزب اليسار الاسلامي ، ويضعون السنة في حزب اليمين (٥) ، تماما كما هو الحال بالنسبة لحزبي الاحرار ( التقدميين ) الذين حل

---

( ٣ ) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ١٢ .

( ٤ ) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٧٢٧ .

( ٥ ) على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين في العصر الوسيط ، قرن ١٠ ـ ١٢ ، بالفرنسية ، ٩٦ :
Aly Mazaheri: La vie quotidienne des Musulmans au moyen âge, x e au XIII e s., Paris ( Hachette), 1951, p. 96.

محلهم العمال الان ، والمحافظين ( التقليديين ) فى انجلترا ، وهو النظام الذى يظهر فى حزبي الجمهوريين والديموقراطيين فى الولايات المتحدة.

بل لقد بلغت المغالاة فى ذلك الى حد ترتيب مذاهب السنة ( اليمينية ) نفسها ، حسب نفس هذا النهج من اليمين الى اليسار ، وما بينهما من الوسط . ففى ذلك قيل ان المالكية هم « حزب اليمين » والشافعية هم « حزب اليمين المتدل » ، بينما يمثل الحنابلة « حزب اليمين المتطرف » . اما من « حزب يمين الوسط » فهم الحنفية ، بينما يكون الظاهرية « حزب يسار الوسط » . (٦)

وهكذا اعتبرت مذاهب السنة من احزاب اليمين المحافظ ، بسبب ترعرعها فى كنف السلطة ، فهي اذن تمثل وجه الاسلام الرسمي ، فى مقابل مذاهب الشيعة التي اعتبرت من احزاب اليسار المتحرر ، بسبب نشوئها بعيدا عن سطوة الدولة ، فهي اذن تمثل وجه الاسلام الشعبي . ولكنه اذا اخذنا فى الاعتبار ان صفة الرسمية هنا والشعبية ، انما تنبع من الموقف السياسي لكل من المذهبين باعتبار السنة مذهبا حكوميا والتشيع مذهبا معارضا ، فاننا نود ان نضيف الى ذلك انه كان للاسلام مظهران آخران موازيان لهذين الوجهين الرسمي والشعبي ، وذلك على اساس كل ، من : النظر والتطبيق . فالاسلام النظرى هو الذى نجده فى كتب الدين المعتبرة ، والذى نتعلمه فى المساجد او المدارس او حلقات الوعظ والتذكير على ايدى المؤهلين لذلك من العلماء والفقهاء ، والذى يتراوح العلم به ، من : القرآن ، والسنة ، واعمال السلف ، الى : علم الكلام ، والفلسفة ، ونظريات الفيض ، ووحدة الوجود ، وغيرها . وكما ان هذا الجانب النظرى ينطبق على كل من السنة والتشيع وغيرهما من المذاهب ، سواء كانت فى الحكم او فى المعارضة ، كذلك يكون الحال بالنسبة للجانب التطبيقي او العملي من الاسلام ، من حيث : القيام بالفرائض ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والاعتكاف فى الربط والخانقاوات ، وحضور حلقات الذكر وزيارة اضرحة الاولياء ، الى غير ذلك من المعاملات . وهذا الجانب الظاهر من الاسلام هو الذى يمثل ما تعارف الباحثون المحدثون على تسميته بالدين الحي ، والذى نرى انه المقصود بالدراسة عندما يكون الموضوع فى الحياة الدينية ، كما هو الحال بالنسبة لموضوعنا هذا .

## فى المدينة الاسلامية :

هكذا تكون الحياة الدينية ، كما نراها بمعنى الدين الحي او الممارسات الدينية اليومية ، ويتبقى التعريف بالنصف الثاني من عنوان المقال ، وهو : ماهية المدينة الاسلامية ؟ والمقصود بالمدينة الاسلامية هنا ليس عاصمة او حاضرة او بلدة بعينها ، او عددا من البلدان يقع عليها الاختيار ، بما تحويه من المباني الخاصة والمرافق العامة وغير ذلك ، سواء فى المشرق او المغرب ، بل

(٦) نفس المرجع ، ص ١٠٧

المقصود بذلك هو المدينة التي تصور كل حياة الجماعة الاسلامية ـ وهي المدينة التي لا يمكن الا ان تكون مثالية في التصور والخيال .

والامر الذى يستحق التنويه هنا ، هو ان المدن الاسلامية تنقسم بدورها الى نوعين ، مدن رسمية اى حكومية من تخطيط الامراء ، ومدن الجماعة التي يقوم بتخطيطها اهل الحل والعقد من جماعة المسلمين . والنوع الاخير هو الذى يعبر عن الصورة الكلية للجماعة ، بمعنى ان مدينة الجماعة تبين من حيث الشكل ، كيف يذوب الفرد في المجموع ، وتظهر روح الجماعة الاسلامية على المستوى المدني في ادارة الاوقاف التي يقع على عاتقها ـ في كثير من الاحيان ـ تنظيم المساجد والمدارس والمستشفيات والفنادق والحمامات . هذا ، كما يرجع الفضل الى الاوقاف في طول حياة المدن الاسلامية ، وضمان استمرارها التاريخي ، من طريق تعهد المرافق العامة وصيانة المنشآت الخيرية التي كانت في خدمة الجميع . (٧)

وهنا ، ليس ابدع في التعبير عن روح التكافل هذا في الجماعة الاسلامية ، والتعاضد الانساني الاخوى ، مما رآه ابن بطوطة في دمشق سنة ٧٢٦هـ/١٣٢٦م ، من : وجود وقف خاص بالاواني . فلقد مر الرحالة المغربي ذات يوم ببعض ازقة دمشق ، فرأى به مملوكا صغيرا قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني ـ وهم يسمونها الصحن ـ فتكسرت . وتجمع الناس حول الصبي المسكين وصحفته المكسورة يتداولون فيما يمكن عمله ، لمعاونة الخادم التعس الحظ ، فيما جرت به عليه المقادير .

ولم يطل الامر كثيرا اذ نصحه البعض بجمع شقف الصحن المكسور وحملها الى صاحب اوقاف الاواني . وعندما نفذ المملوك تلك النصيحة دفع له صاحب اوقاف الاواني « ما اشترى به مثل ذلك الصحن » . ويعلق الرحالة على ذلك ، قائلا : « وهذا من احسن الاعمال ، فان سيد الغلام لا بد له ان يضربه على كسر الصحن او ينهره ، وهو ايضا ينكسر قلبه ويتغير لاجل ذلك » . (٨)

وتقسيم المدن الى حكومية ملكية ، وجماعية اهلية ، ينسجم مع ما ذكرناه آنفا من امكانية النظر الى الاسلام من احد وجهين : الرسمي او الشعبي ، بمعنى النظرى او التطبيقى العملي . فالمدينة الملكية مثل بغداد المدورة ، وقاهرة المعز ، وزهراء الناصر تعبر عن الجانب الرسمي الملتزم للاسلام ، اما كرخ الضفة الغربية لدجلة ، مثل رصافة الضفة الشرقية ، وفسطاط عمرو مع الجيزة ، وكذلك قرطبة مع ربضها الجنوبي في شقندة ـ وهي التي كانت تجاوز بعامتها وغوغائها المدن السالفة ـ فانها تعبر عن الجانب الشعبي الرحب للاسلام . ونريد هنا للاسلام ان يكون بمعناه الحضارى الذى يسمح للمدينة الاسلامية ـ بمعنى جماعة المسلمين ـ ان تحتضن

---

(٧) بوركارت ، فن الاسلام : لغته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ١٨١ ـ ١٨٥
Burckhardt, Art of Islam: Language and meaning, 1976, p. 181-185.

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٢ .

بين جوانحها كل ابنائها بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية ، بل وكذلك اهل الذمة من غير المسلمين ـ دونما حقد او كراهية .

وهكذا اعترف الاسلام للمجوس في القرن الرابع الهجرى ( ١٠م ) بانهم اهل ذمة الى جانب اليهود والنصارى . ولم يكن من الغريب اذن ان يذكر الاصطخرى عندما يتعرض لبيوت نيران فارس : انها تكثر على احصائه وحفظه : « اذ ليس من بلد ولا رستاق ، ولا ناحية الا وبها عدد كثير من بيوت النيران الا القليل . غير ان المشاهير التي تفضل على غيرها في التعظيم ، منها : بيت نار الكاريان ، وبيت نار بخرة وبه يحلف المجوس في المبالغة بايمانهم » (٩) . هذا ، كما راى الامام ابو حنيفة قبل ذلك ان حياة الذمي تكافىء حياة المسلم ، وديته دية المسلم ، مما ترتب عليه ان قال آدم ميتز في دراسته لحضارة الاسلام : ان وجود النصارى بين المسلمين كان سببا لظهور مبادىء التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون . (١٠)

وعلى الجملة ، فالمقصود اذن بالمدينة الاسلامية : هو معنى اوسع من « معنى الجماعة الاسلامية » ، انه : « دار الاسلام » بمعناها الرحب الذى يقصد به مرفأ النظام والامن والسلام ( ١١ )

**الخصائص الدينية لدار الاسلام :**

ودار الاسلام او ديار الاسلام هي المعمورة في مقابل « دار الحرب » او بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين « تعيشا بالامن والاسلام » (١٢) وعن كون دار الاسلام دارا للسلام ، فهو الامر المقبول من حيث القرابة اللغوية والمفهوم العام لكل من الكلمتين . فاشتقاق « الاسلام » من الفعل « اسلم يسلم » بمعنى الانقياد والطاعة والخضوع ( لله ) . فالمسلم هو الذى يسلم نفسه لله ، بمعنى : الثقة المطلقة في الله ، وفي العدالة الالهية . وهذا يتضمن معنى « التوكل » الذى عرفه المسلمون ، ابتداء من العاملين الجدين في عملهم ، وانتهاء بالعباد المتقطعين لعباداتهم ، مما ترتب عليه ان اصبحت الحتمية او الجبرية ـ التي تعرف القطرية ايضا عند ابن الجوزى ( ١٣ ) ـ هي الصفة المميزة للاسلام في نظر المعاصرين من الباحثين الاوروبيين ، بعد ان كان الاسلام هو دين الحرب في نظر الكثير من اسلافهم الاقدمين .

والحقيقة انه اذا اردنا ان نصف الاسلام بصفة توجز معناه او مغزاه باقل الكلام ، كما توصف البوذية بانها دين الوداعة واللاعنف ، والكونفوشيوسية بانها دين العلم والفضيلة ، والمسيحية بانها

---

( ٩ ) الاصطخرى ، ص ٧٤

( ١٠ ) آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ترجمة ابو ريدة ، ص ٦٩ ، ٦٠ ، ٥٧ ( على التوالى )

( ١١ ) بوركارت ، فن الاسلام ، ١٨٥ ، ١٩٦ .

( ١٢ ) انظر الماوردى ، الاحكام السلطانية ، باب الجهاد ، ص ٣٧ .

( ١٣ ) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٢٢ .

دين النقاء والمحبة ( ١٤ ) ، فقد لايكون الامر سهلا ، اذ يصعب النظر الى الاسلام من زاوية محدودة . فالمشهور ان الاسلام ـ دون غيره ـ هو دين التوحيد . ولقد اراد له البعض ان يكون دين الجهاد ، فهو دين الحرب او العنف ضد الخصوم . وعلى العكس من ذلك ذاع مؤخرا انه دين الجبرية والتوكل ، وذلك فى محاولة لتفسير الضعف السياسي والتاخر الحضارى الذى الم بالشعوب الاسلامية بسبب التواكل .

ومع ما قد يكون من الصلة بين « التوكل » و « التواكل » ، فالذى لاشك فيه ان التواكل ، بمعنى الموقف السلبي من العمل والاختيار ، وان كانت بعض الجماعات الصوفية قد اتخذته شعارا لها ، يختلف تماما عن « التوكل » على الله ، بمعنى تقديم المشيئة قبل الاقدام على العمل ، فالتوكل فى الفكر الاسلامى ، هو الثقة فى الله وفى عدله كما هو الحضور الالهى فى فكر المسلم وفى قلبه ، فهو اذن يمثل الرقابة العليا فى ديمومتها الازلية ، على ما يقوم به الانسان من عمل ومن فكر ، فهو الامر الذاتي بالمعروف والناهي القلبي عن المنكر ، وهو فى النهاية : الضمير الواعي للانسان المسلم .

ومن هذا الطريق يصبح بمثابة المدخل الديني الى كل نشاطات الجماعة الاسلامية ، على المستويين العام والخاص . وبهذه المناسبة يحضرني نقاش جرى فى ندوة صغيرة بكلية الاداب الاسكندرية ( شتاء ١٩٥٣ ) ، وذلك بمناسبة زيارة كان قد قام بها المستعرب الفرنسي المعروف ، وهو الاستاذ بلاشير ( I. Blachere ) اثار فيها الاستاذ الزائر سؤالا عن الفكرة الاساسية التي يقوم عليها الاسلام ، ثم انه رد بنفسه على سؤاله بقوله : ان الاسلام دين اجتماعي . وبصرف النظر عما يمكن ان يقوله المتخصصون ( فى علم الاديان والاجتماع ) من الفرق بين العقيدة الدينية التي ينبغي ان تكون قلبية وجدانية ، والظاهرة الاجتماعية التي ينبغي ان تكون بعض واقع الانسان فى معاشه اليومى ، فلا بأس ان يكون الاسلام دين الاصلاح الاجتماعي فمن الامور المتفق عليها الان بين المشتغلين بالدراسات الاسلامية ، ان الاسلام الذى بدأ دينا ، وتطور الى دولة ، انتهى الى حضارة اى الى منهج فى الحياة .

## الاسلام والحياة اليومية :

ومن هنا ينتهي التمهيد ، ويبدا موضوعنا فى الحياة الدينية من حيث نجد تغلغل الاسلام كدين وعقيدة فى كل مناحى الحياة ، من مادية ومعنوية . ويكفى ان ننظر فى كتاب الماوردى فى « أدب الدنيا والدين » ، لنتعرف على ان نظام الحياة الاسلامية هو فى حقيقة الامر نظام كلي من حيث انه ينبغي ان يشمل كل أسباب الحياة اليومية على المستوى العام والخاص لكل جماعة المسلمين . وفى ذلك ينص الماوردى فى باب ادب الدنيا ، على ان صلاح الدنيا « معتبر من وجهين ، اولهما : ما ينتظم به امور جملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من اهلها . فهما شيئان لا صلاح لاحدهما الا بصاحبه

( ١٤ ) انظر كارل ياسبرس ، فلاسفة السابون ، مجموعة زدني علما ، منشورات عويدات ، بيروت رقم ٩٤ ـ ٩٥ ، ص ١١٠ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤٥ ( على التوالى ) .

لان من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال امورها ، لن يعدم ان يتعدى اليه فسادها ... ، ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا وانتظام امورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها اثرا ، لان الانسان دنيا بنفسه ... » ( ١٥ ) ، واذا كان القاضي الكبير يتبع ذلك قائلا : ان صلاح الدنيا يتحقق بستة اشياء ، هي : الدين المتبع والسلطان القاهر ، والعدل الشامل ، والامن العام ، والخصب الدائم ، واخيرا الامل الفسيح فانه يميز الدين من بين كل ذلك ، حيث ينص على ان : « الدين اقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها ، واجدى الامور نفعا في انتظامها وسلامتها » . وهو يضيف : « ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلا من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الاراء ، ويستسلمون لامره ، فلا تتصرف بهم الاهواء » .

وهكذا تتبلور نظرية الحياة المعتدلة فيما يكون من التوازن بين الدين والدنيا ، حيث التأثير والتأثر متبادل بينهما . فبفضل الدين تصلح الدنيا ، و « اذا صلحت الدنيا كان اسعادها موفورا وامراضها ميسورا ، لانها اذا امتحنت هنات واودعت واذا استردت رفقت وابقت » . وعلى العكس من ذلك تفسد الدنيا من غير دين ، و « اذا فسدت الدنيا كان اسعادها مكرا ، وامراضها غدرا ، لانها اذا منحت كدت والعبت ، واذا استردت استأصلت واجحفت » ( ١٦ ) .

ومن العلاقة بين الدين والدنيا ، ينتقل قاضي القضاة البغدادي ( في أدب الدنيا ) الى الكلام في ضرورة التعاون بين الناس ، وطريقة اختيار الاخوان والاصدقاء ، قبل ان يعالج هموم الناس اليومية في معاشهم ، ووجوه مكاسبهم ، من : الزراعة ونتاج الحيوان ، والتجارة ، والصناعة بانواعها ، من : فكرية وعملية . ويختم ذلك بعرض لمذاهب الناس في الغنى والفقر .

وهو اذا كان يرجع في كل ذلك الى رقيق الادباء ، ويورد أمثال الحكماء ، وآداب البلغاء واقوال الشعراء ، كما يقول في المقدمة ، فان سنده الاول هو الاستشهاد بكتاب الله ، وبما يضاهي ذلك من سنن الرسول ( ١٧ ) . والحقيقة انه اذا كان القران الكريم هو دستور المسلمين ، فان الاحاديث النبوية التي تفسره ، والسنن التي سنها الرسول : اقوالا كانت ام افعالا ، هي التي صار عليها المعول ـ اعتبارا من القرن الرابع الهجري ( ١٠ م ) ـ في تنظيم حياة المسلمين . وهذا ما دعا كثيرا من العلماء الى الاهتمام بعلم الحديث حتى انتهى الامر في القرن الخامس الهجري ( ١١ م ) الى أن أصبح الاشتغال بعلم الفروع هو المهم الاول للفقهاء ، وفي ذلك قال البعض : أنه اذا كان القران لا يستغني عن الحديث ، فان الحديث بوسعه أن يستغني عن القران ـ دلالة على كثرة مادة الاحاديث والسنن النبوية ، وتنوع اغراضها .

---

( ١٥ ) انظر ادب الدنيا والدين ، ص ٩٧ .

( ١٦ ) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

( ١٧ ) نفس المصدر ، المقدمة ، ص ٢ .

ونسرع هنا بالاشارة الى ما ظهر من الكتب التخصصية في السنن النبوية ، ومنها اشهرها تلك التي تعرف باسم : « الطب النبوى » ، ومن اهم نماذجه كتاب ابن قيم الجوزية ( ت ٧٥١ هـ ) ( ١٨ ) . وكتب الطب النبوى تعرض ضمن ماتعرضه طرق العلاج بالاغذية وبالادوية من نباتية او حيوانية او معدنية الاصل ، وكذلك العلاج بالاكسية والتعاويذ والرقى الى غير ذلك . فهي تتعرض اذن ، من غير قصد ، الى - الغذاء والكساء وكثير من اسباب الحياة ، الى جانب العلاج والوقاية من الامراض ، ستعرض له .

والمهم من كل ذلك ان القرآن والسنة - بصفتهما اساس التشريع - حويا المبادىء الاولى لتنظيم شئون الجماعة ، في كل ما يتعلق بأحوال معاشها ، من : المأكل والمشرب والمسكن ، والتقلب واسلوب اداء العمل ، وغيرها من المعاملات والعلاقات بين الافراد ، كالازواج والطلاق والميراث الى غير ذلك ، من : العادات والتقاليد ، مما يمارس في الاحتفالات والمناسبات المختلفة ، فضلا عن التراتيب ونظم الحكم والادارة - دون ذكر الواجبات الدينية والفرائض .

**في احوال المعاش : من الزراعة الى تربية الحيوان والتجارة :**

ففيما يتعلق بأسباب المعاش ، واولها المأكل كانت الشريعة تنظم انتاج الطعام وتحث عليه . فالعمل في الزراعة يتم في حماية الاية التي ضرب الله بها المثل في الخير والبركة فقال : « مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل ، في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء ( ١٩ ) . هذا كما حثت الاحاديث النبوية على العمل في الزراعة ، فمنها : « من غرس غرسا فاثمر ، اعطاه الله من الاجر بقدر ما يخرج من الثمر » . ومن الوصايا في اصلاح المرء ضيعته قيل لابي هريرة : « ما المروءة ؟ قال : تقوى الله ، واصلاح الضيعة » ( ٢٠ ) ومن الاحاديث « التمسوا الرزق في خبايا الارض ، يعني الزرع . وفي غراسة النخيل يروى الحديث الذي يقول : « نعمت لكم النخلة تشرب من عين خرارة ، وتغرس في ارض خوارة : يعني ضعيفة لا تنبت . وكذلك الحديث الذي يقول في النخل : هي الراسخات في الوحل ، المطعمات في المحل ( ٢١ ) . وفيها ايضا : ان من الشجر شجرة مثلها مثل الرجل المسلم : لا يسقط ورقها : هي النخلة ( ٢٢ ) ومما ثبت قوله عن النبي في ثمر النخلة ، وهو التمر : « بيت لا تمر فيه جياع اهله » ( ٢٣ ) .

اما عن نتاج الحيوان فهو وثيق برعاية النخل وغراسته ، وفي ذلك يروى الحديث الذي يقول : خير المال مهرة مامورة ، وسكة مابورة . ومعنى مهرة مامورة اى كثيرة النسل ، واما السكة

---

( ١٨ ) الطب النبوى ، ط القاهرة ، السيدة نفيسه ، ١٩٥٧ ، ( تجليد دار احياء التراث العربي / بيروت ) .

( ١٩ ) انظر الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

( ٢٠ ) ابن العوام الاشبيلي ، كتاب الفلاحة ، مخطوط المتحف البريطاني ، حلية الكتاب ، الترجمة الفرنسية ، ج ١ ص ٢ .

( ٢١ ) الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

( ٢٢ ) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٢٨ ، ٢١٠ .

( ٢٣ ) نفس المصدر ، ص ٢٢٥ .

المأبورة فهي النخل المؤبرة الحمل . وبمناسبة المهرة المأمورة يشير الماوردي الى ما اخذ به بعض الفقهاء من تأويل قوله تعالى : امرنا مترفيها : اي كثرنا عددهم .

ولا شك ان كثرة الانتاج الزراعي والحيواني كان يؤدي الى نمو حركة التجارة التي صارت مصدر لثراء العالم الاسلامي في العصر الوسيط ، وهو الامر الذي ادى بالتالي الى ازدهار حضارة الاسلام . وكانت العناية بالتجارة تتم في ضوء التعاليم النبوية المتواترة ، ففي ذلك يروى عن النبي قوله : تسعة اعشار الرزق في التجارة والحرث ، والباقي في السابيات ، اي الحيوان المستقل في النقلة بنفسه ، والذي يستغنى عن العلوفة برعية ، وهو ما بين مركوب ومحارب ـ وهو مادة اهل الفلوات وسكان الخيام من اهل البادية (٢٤) .

## نقابة الصناع والحسبة :

وفي كل ذلك ، وفي غير الزراعة والتجارة ، يكن رشد العاملين في سائر الحرف والصناعات ، هو الحديث الذي يعني : ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه . وكان اصحاب كل حرفة من الصناع يتجمعون في المدينة في اتحاد عمالي هو النقابة التي كان عليها الاشراف على تهيئة حاجات المدينة من صناعاتهم ، كما كان يقع على عاتقها الاشراف على حسن سير العمل وجودة الانتاج ، وذلك في ضوء الحديث الشريف الذي يقول : ليس منا من غش (٢٥)



وكان العاملون في الصناعات ، مثلهم مثل التجار في الاسواق ، يخضعون للرقابة الحكومية الممثلة في المحتسب ، الذي كان في اول الامر تابعا من اعوان القاضي ، قبل ان يستقل بوظيفته التي كانت تسمى ايضا بـ صاحب السوق . والاحتساب كان من الوظائف الدينية ، مثل : امامة الصلاة والقضاء ، وذلك ان صاحبها كان مكلفا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينص عليه الايات القرانية والاحاديث النبوية . فمن القران «كنتم خير امة اخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » . وفي الحديث : من راى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا اضعف الايمان .

## المواد الغذائية والفروض الدينية :

وكانت أهم واجبات المحتسب في رقابته على الاسواق ، منع الوساطة في التجارة ، حتى يتحقق الغرض من اقامة السوق ، وهو الاتصال المباشر بين البائع والمشتري ، مما يمنع الغش ، ويحد من ارتفاع السعر ، فضلا عما يحوم حول الوساطة من شبهة اشبه بشبهة الربا . وكان منع الغش في السلع والنقود ، ومراقبة الاسعار ، والتأكد من سلامة الموازين والمكاييل من اعمال المحتسب واعوانه ، كما كان الامر بالنسبة للرقابة على الاخلاق العامة ، وخاصة في الاسواق والحمامات والفنادق . واذا كان ضمان سلامة الطريق يتم في ضوء الحديث الذي يحث على ازالة الاذى منه بعشر من الايمان ، فان الرقابة على الاخلاق العامة كانت من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

---

(٢٤) الماوردي ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ .

(٢٥) الماوردي ، الاحكام السلطانية باب احكام الحسبة ، ص ٢٥٢ .

## في الشراب والموقف من النبيذ :

اما منع بيع الخمر في الدكاكين ، وكذلك شربه في الاسواق فكان من اهم واجبات المحتسب على ان يكون المنع دون التجسس او هتك الستر بمعنى ان يكون فيما يعرف حاليا بالفعل العلني الفاضح . فالايات القرانية تضع الخمر جانب الميسر والانصاب والازلام وتسمها بالرجس ، وتقرر اجتنابها اي الابتعاد عنها . ولكن اذا كانت الاية قد نصت على الاجتناب ، فان الاحاديث النبوية قطعت بتحريمها ومنع شربها ، حتى نصت بعض الاحاديث على لعن بائعها وحاملها وشاربها، هذا ، كما روى ايضا ان من شرب الخمر : لم تقبل له صلاة مدة اربعين يوما . وبلغ التشدد في ذلك الى حد تحريم التداوي بها ، او بغيرها من المحرمات ٠ ( ٢٦ ) . وفي ذلك يقول الحديث : ان الله انزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ولا تداووا بالخمر . وعندما سئل ( النبي ) عن الخمر : يجعل في الدواء ، فقال :انها داء وليست بالدواء . ومن الحديث ايضا : من تداوى بالخمر فلا شفاه الله . ( ٢٧ )

والذي يلفت النظر بعد ذلك كله هو ان بعض الائمة اجتهدوا في تاويل ذلك الاجتناب ، وكذلك اللعن ، فاباحوا شرب النبيذ او بعض انواع منه ، وذلك كما فعل الامام ابو حنيفة وتلاميذه ، من ممثلي مذهب اهل العراق . وفي ذلك كتب الجاحظ بعض رسائله ، حيث تكلم فيما حلل وما حرم من انواع النبيذ . وفي هذا الامر يقول ابن عبد ربه : «فانا نجد النبيذ قد اجازه قوم صالحون ، وكرهه قوم صالحون» (٢٨) . وفي انواع النبيذ قال ابن شراعة الكوخي ، في مجلس الخليفة الوليد بن يزيد ( الفاسق ) ، عن نبيذ التمر انه : «سريع الامتلاء ، سريع الانفشاش » . وعن نبيذ الزبيب : «انهم حاموا به عن الشراب» . اما الخمر فقال فيها : «اوه ، تلك صديقة روحي» (٢٩)

وهذا يعني ان الخمر المحرمة فعلا ، هي خمر العنب التي كانت تعرف ايضا باسم القهوة واذا كان ابن شراعة لا يستحي من التفاخر بانه دهقان الخمر الخبير وطبيبها العليم ، فان غيره من اصحاب النبيذ كانوا يدورون حولها ويتعللون بانهم يشربون مادون المسكر ، ولا لذة لهم دون مواقعة السكر ، كما قال الشاعر :

يدورون حول الشيخ يلتمسونه　　　باشربة شتى هي الخمر تطلب ( ٣١ )

---

( ٢٦ ) انظر ابن قيم الجوزية ، الطب النبوي ، ص ٢٧٠١٧ .

( ٢٧ ) نفس المصدر ، ص ١٢١ ــ ١٢٢ .

( ٢٨ ) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

( ٢٩ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٦ .

( ٣٠ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

( ٣١ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

وهكذا فرغم منع الخمر بشكل عام فان شربها كان ممكنا . فقد كان من الدارج شربها في الديارات المبثوثة في طول بلاد العراق والجزيرة والشام وعرضها . واذا كان الخلفاء والامراء قد تشددوا في بعض الاحيان في منعها فان هذا المنع لم يكن ليدوم طويلا .

فعلى عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بامر الله حرم الخمر تماما في سنة ٤٠٠ هـ/١٠٠٩ م فلقد منع بيع الزبيب ، كما منع صنع عصير العنب ، وانتهى الامر بان قلعت كل كروم الجيزة ولم يجرؤ احد حتى على تجفيف العنب وعمل الزبيب . كذلك منع شرب الفقاع ( البوظة ) باعتباره شرابا مسكرا . ولكنه في العصر الفاطمي الثاني ، واعتبارا من وزارة الافضل بن بدر الجمالي خففت الدولة من تشددها ازاء شرب الخمر ، فكانت قاعات الخمارين بالقاهرة ومصر تغلق ويمنع بيع الخمر فيها اعتبارا من اخر جمادى الاخرة ( ٣٢ ) ولا بأس ان يكون ذلك طوال شهور رجب وشعبان ورمضان ، اي حتى نهاية الصوم ــ على ما نظن . وعلى عهد الوزير ابن المأمون الذي خلف الافضل ، تقرر ان يكون اغلاق قاعات الخمارين خلال فترة الشهور الثلاثة ، ليس في القاهرة والفسطاط فقط ، بل في كل ديار مصر ، مما كان يحقق للوزير اكتساب رضاء العامة من غير شك .

وفي بعض الاحيان كان الناس يتركون بمحض ارادتهم شرب الخمر كنوع من التوبة ، ولكن ذلك لم يكن يطول كثيرا . ففي بغداد وعد الخليفة الراضي الذي ولي من ٣٢٢ هـ الى ٣٢٩ هـ/ ٩٣٤ م ــ ٩٤٠م ، ترك الشراب ، ونجح في ذلك لمدة سنتين . ولكنه عاد ورجا الفقهاء اعفاءه من عهده الامر الذي كلفه ١٠ ( عشرة ) الاف دينار ، قدمها صدقة للفقراء ( ٣٢ )

وهكذا فرغم التحريم وقرارات المنع كانت الفرص المواتية كثيرا ما تسنح لكثير من الناس بالشراب ، ومنهم الظرفاء والادباء والشعراء . فالامير ابراهيم الثاني بن احمد الاغلبي ( ت ٢٨٩ هـ/٩٠٢م ) عندما بنى مدينة رقادة واتخذها دار اقامة له منع بيع النبيذ في مدينة القيروان ( مدينة عقبة بن نافع ) واباحه بمدينة رقادة ، وذلك بسبب جنده وعبيده ، كما يقول المؤرخون فكانت تلك المناسبة فرصة لبعض الساخرين من الشعراء ، اذ قال :

| | |
|---|---|
| يا سيد الناس وابن سيدهم | ومن اليه القلوب منقادة |
| ما حرم الشرب في مدينتنا | وهو حلال بارض رقادة ( ٣٤ ) |

( ٣٢ ) الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٤٩١ .

( ٣٣ ) انظر علي مزاهري ، الحياة اليومية ... ، ص ٨٥ . ومن مجالس شراب الراضي التي كانت تعقد عقب صلاة الظهر والعصر ، انظر قطب السرور للرقيق ، ص ٢٩٧ ــ ٣٠١ .

( ٣٤ ) كتاب الاستبصار ، ص ١١٦ .

وفي الخمر الف مؤرخ افريقية المعروف :ابراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني ( ت بعد سنة ٣٨٨ هـ ) كتابا سماه قطب السرور في أوصاف الانبذة والخمور (٣٥) وتكلم فيه عن الخمر فذكر اسماءها ونعوتها واشتقاقها ، واوانيها .واوقات الشراب ، ومنافع الاشربة . وفضل الخمر عليها ثم انه عالج سير الخلفاء ـ من الامويين والعباسيين ، وعرف بموقف كل منهم من الخمر والشراب ، وتوقف عند من كان يهوى الشراب منهم ، مثل : الوليد بن يزيد بن عبد الملك الاموي ، الذى لم يكن في بني امية امير ولا خليفة اكثر منه ادمانا للشراب والسماع والمجون حتى عرف بالفاسق ، ومثل : المتوكل على الله العباسي ( ابو الفضل جعفر بن المعتصم ـ ت ٢٤٧ هـ ) الذى كان مدمنا على الشراب منهمكا فيه . وهو يورد بعد ذلك سير الامراء والوزراء وطرائف اخبارهم في الشراب ، ثم انواع الشراب من : الاسود والاصفر والابيض . اما آخر اقسام الكتاب ، فباب ما جاء في السكر ، يتلوه باب في ذكر من شرب الخمر صرفا حتى مات من سادة العرب .

واذا كان الرقيق القيرواني يقول في كتابه الفريد في بابه : « ليس في الامور التي وقع فيها الحظر والاطلاق شيء اختلف الناس فيه اختلافهم في الاشربة ، وما يحل منها وما يحرم على قدم الايام » ، فان الامر المستغرب حقا ، هو ان اصحاب تحليل الخمر ، استخدموا القرآن ايضا للدفاع عن وجهة نظرهم . ففي ذكر الاشربة ومنافعها ، وفضل الخمر عليها ، يورد الرقيق الآية التي تذكر انها الجنة ، فتقول : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وانهار من لبن لم يتغير طعمه ، وانهار من خمر لذة للشاربين ، وانهار من عسل مصفى » . وهو يتبع ذلك قائلا : « فذكر الماء واللبن ، ولم يذكرهما بالسلامة من التغيير ، ولم يذكر العسل الا بانه مصفى ، وذكر الخمر فجعلها لذة للشاربين ، فكان هذا من التفضيل » (٣٦)

وبذلك تصبح القاعدة الشرعية وكانها الفيصل عند المتمسكين بالدين والفرائض وعند المتساهلين في الشرع وحدوده ، فكان الاسلام بسماحته يتسع لجميع ابنائه بصرف النظر عن مذاهبهم واهوائهم ، وهو الامر الذى لا يستغرب في الجماعة الاسلامية التى سمحت بوجود اليهود والنصارى في حظيرتها ، بل وغيرهم من الصابئة والمانوية ممن عرفوا بالزنادقة .

وهنا لا بأس من ان نعيد تسجيل ما قاله آدم ميتز ، من ان : وجود النصارى بين المسلمين كان سببا في ظهور مبادىء التسامح التى ينادى بها المصلحون المحدثون » (٣٧) .

---

( ٣٥ ) انظر المختار من قطب السرور ، اختيار على نور الدين المسعودى ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، تونس ١٩٧٦ ، في ٥٣٦ صفحة .

( ٣٦ ) نفس المصدر ، ص ٤٧ .

( ٣٧ ) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ٥٧ .

ومما جاء فى باب السكر من الطرائف ، انه:اتى على ( رضى الله عنه ) بالنجاشى وهو سكران فى شهر رمضان ، فجلده ثمانين جلدة لشربه ،وجلده عشرين بعدها ، فقال : ما هذه العلاوة يا أبا الحسن ؟ ، قال : لافطارك فى شهر رمضان،وولداننا صيام ، ولقد قال بعضهم :

| | |
|---|---|
| لو يرى الناس فى المدامة رايا | لم يبيعوا ببدرة عنقودا (٣٨) |

وقال ابو نواس :

| | |
|---|---|
| ومشرف عقد الشراب لسانه | فكلامه بالوحى والايمان |
| حركته بيدى وقلت له انتبه | ياسيد الكتاب والامراء |
| فاجابنى والسكر يخفض صوته | والصبح يدفع فى قفا الظلماء |
| انى لافهم ما تقول وربما | قتل المياكر صولة الصهباء (٣٩) |

ولامراء فى انه من الامور المستغربة فى تاريخ الاسلام ، تفشى ظاهرة شرب الخمر الذى اصبحت له قواعده وأصوله فى مجالس الخاصة،مما صار موضوعا لادب خصه الكتاب بعنايتهم . والحقيقة ان الظاهرة الغريبة لم يكن لها العباسيين رجال الدولة فقط بل وبين رجال الدين من الفقهاء ، والعلماء والقضاة . فمن رجال الدين ـ اصحاب الوقار ـ الذين كانوا يترددون على مجلس شراب الوزير البويهى : ابو محمد الحسن بن محمد المهلبى ، يذكر القاضى ابو القاسم التنوخى الذى شغل قضاء البصرة والاهوازلبضع سنين ، والذى كان من اعيان اهل العلم والادب والظرف ، حتى قيل فيه : ان اردت كان سبحة ناسك ، او احببت كان تفاحة فاتك ، او اقترحت كان مدرعة راهب ، او آثرت كان تخشة شارب .

وفى ذلك يحكى الثعالبي : ان التنوخى« كان فى جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ، ويجتمعون عنده فى الاسبوع ليلتين على اطراح الحشمة ، والتبسط فى القصف والخلاعة ، وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، وغيرهما . وما منهم الا ابيض اللحية طويلها ، وكذلك كان الوزير المهلبى . فاذا تكامل الانس وطاب المجلس ولذ السماع ، واخذ الطرب منهم ماخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا فى اعطاف العيش بين الخفة والطيش . ووضع فى يد كل واحد منهم كاس ذهب من الف مثقال الى مادونها ، مملوءا شرابا قطربليا او عكبريا ، فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب اكثره ، ويرش بها بعضهم على بعض . ويرقصون اجمعهم ، وعليهم المصبغات ، ومخانق البرم والمنثور . ويقولون كلما شربهم : هرهر » .

---

( ٣٨ ) انظر قطب السرور ، ص ٤٤٦ .

( ٣٩ ) نفس المصدر ، ص ٤٤٧ .

وذاعت سيرة الوقورين من رجال الدين هؤلاء حتى أصبحت من موضوعات الشعر ، حيث قال السرى :

مجالس ترقص القضاة بها ... اذا انتشوا في مخانق البرم
وصاحب يخلط المجون لنا ... بشيمة حلوة من الشيم
تخضب بالراح شيبه عبثا ... أنامل مثل حمرة العنم
حتى تخال العيون شيبته ... شيبة فعلان ضرجت بدم

كان ذلك يحدث في سهرة المساء الصاخبة، « فاذا أصبحوا عادوا لعاداتهم في التزمت ، والتوقر ، والتحفظ بأبهة القضاة ، وحشمة المشايخ الكبراء » (٤٠) . هذا ، واذا كان الشيء بالشيء يذكر فلا بأس من الاشارة الى ما يذكره المقدسي عن مشايخ المصريين ، من أنهم لايتورعون عن شرب الخمر (٤١) .

## في المآكل :

وكما حرمت الخمر من بين الاشربة ، كذلك خلت أسواق المدينة الاسلامية بطبيعة الحال من لحم الخنزير رغم وجود النصارى من أهل الذمة . والاصل الشرعي هنا هو عدم جواز الاعلان أو الجهر بالمنكر ، تماما كما كان الحال بالنسبة الى الخمر التي لم يكن من حق المحتسب أن يكشف عنها اذا كانت مغطاة ، كما يرى الماوردي . ولكن هناك فرق جوهري بين لحم الخنزير الذي كان لا يأكله اليهود أيضا وبين الخمر . فعلى عكس النبيذ الذي أجازه قوم صالحون وكرهه قوم صالحون ، وحتى الخمر التي لم تعتبر نجسة في ذاتها ، من حيث أنها مشروعة اذا ما تحولت الى الخل مثلا ، فقد كان الخنزير نجسا في ذاته .

ورغم ذلك فقد جرت بعض المحاولات للتخفيف من تحريم أكل الخنزير في بعض الاقاليم التي كان يكثر بها ذلك الحيوان النجس . ففي أوائل القرن الرابع الهجري (١٠م) قامت في جبال الريف ، من المغرب حركة غريبة بين قبائل غمارة البربرية بقيادة رجل منهم يعرف عند الكتاب باسم حاميم ، أي « حاميم » على نسق الحروف التي تبدأ بها بعض السور القرآنية . ورغم ما يصف به الكتاب تلك الحركة بأنها زندقة وخروج على الاسلام ، فلابأس أن تكون محاولة لنقل تعاليم الاسلام الى لغة غمارة المحلية بحيث ينص الرواة على أن الرجل الذي ادعى النبوة ، وضع لهم قرآنا بلسانهم .

والذي يهمنا من كل ذلك هو أن حاميم « أحل لهم أكل أنثى الخنازير ، وقال لهم : انما حرم قرآن محمد (ص) الذكر » (٤٢) ــ وذلك في محاولة غريبة لتأويل « لحم الخنزير » الواردة في آية التحريم .

---

(٤٠) انظر يتيمة الدهر للثعالبي ، ج ١ ص ٢٢٥ ( عن الوزير المهلبي ) ، ص ٢٢٥ ـ ٢٤٦ ( عن القاضي التنوخي وأصحابه ) .
(٤١) أحسن التقاسيم ، ص ٢٠٠ .
(٤٢) الاستبصار ، ص ١٦١ .

وكذلك لم يكن يباع فى الاسواق الا اللحم المذكى اى المذبوح دون قطع الراس ، حسب الشريعة ، وحيث تكون التسمية والتكبير اثناء الذبح . هذا ، كما قد يدعى للحيوان المذبوح بالصبر على ما اصابه من البلاء ايضا ــ الامر الذى يعنى ادبا اسلاميا جميلا فى مجال الرفق بالحيوان .

وكانت قاعدة الذبح الشرعية هذه تطبق على حيوانات الصيد : ففى حالة موت الطريدة قبل القبض عليها ، وعدم التمكن من ذبحها كانت تترك بحكم الميتة . والغريب هنا هو ان حاميم الغمارى الذى اراد ان يحل لحم الخنزير ، والذى لقب بالمفترى ، تشدد مع اتباعه فى هذه المسالة فطبقها حتى على صيد البحر من السمك ، فى « حرم عليهم الحوت حتى يذكى » (٤٣) .

وعلى عكس حاميم الذى بالغ فى التذكية فى المغرب ، فان بعض المسلمين فى المشرق ، وخاصة ممن كانوا من اصل تركى ظلوا محتفظين بعاداتهم القديمة التى كانت تسمح باراقة الدم ، فكانت تقتل الحيوان بالضرب على الراس او تخنقه خنقا حتى يحتفظ اللحم برطوبته اى بكل قيمته الغذائية . وكان ذلك ضمن التهم الموجهة الى الافشين قائد المعتصم ، والتى بسببها ادين بالزندقة . هذا والمعروف انه : « احلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال » ، كما قال الرسول (٤٤) وكذلك الامر بالنسبة للحوم الاجنة ، وهى ليست محرمة ، وان كانت غير محمودة ، وكانت تؤكل بغير تذكية ، على اساس ان ذكاء الجنين ذكاء امه . هذا ، وان كان اهل العراق يرون ضرورة تذكية الجنين ، بمعنى ضرورة ادراكه حيا (٤٥)



اما عن لحوم الخيل وحمير الوحش ايضا فكان ياكلها البعض ويعافها البعض تبعا للاقليم الذى يعيش فيه أو المذهب الدينى الذى ياخذ به . فالمعروف ان المذهب الحنفى الذى انتشر فى ايران الشرقية والتركستان يحل اكل لحم الخيل الذى درج الترك ــ بصفتهم رعاة الخيل ــ على اكله . وفى ذلك يروى عن النبى انه : اذن فى لحوم الخيل ، ونهى عن لحوم الحمر » (٤٦) .

اما اصحاب المذاهب التى حرمت اكل لحم الخيل او جعلته مكروها فبسبب انها خلقت للركوب اصلا ، ولانها من ادوات الجهاد وحرب العدو التى يجب الحرص عليها ايضا . وقيل هذا وذاك لانها من ذوات الحافر ، وليست من ذوات الاظلاف المشقوقة كسائر النعم . واختلفت الناس ايضا فى اكل ارنب الصيد ، فعافه البعض على اساس انه من ذوى المخالب الحادة ، مثل الجوارح المحرمة ، او الكواسر (٤٧)

---

(٤٣) نفس المصدر ، ص ١٩١ .

(٤٤) الطب النبوى ، ص ٢٥١ .

(٤٥) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٩٥ .

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ .

(٤٧) على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين ... ، ص ٨٦ ، وانظر الطب النبوى ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ .

والمهم من كل ذلك هو انه : رغم تلك القيود التي كان يلتزم بها المسلمون في اكل اللحوم ، فان **المبدأ الاسلامي السائد هو الاباحة** ، وذلك حسبما تقول الآية الكريمة ، ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا )(٤٨) وهكذا لم ينكر النبي اكل الضب المشوي رغم انه عافه ، عندما قدم اليه ، لانه لم يكن معروفا في بلده (٤٩) وكذلك جرت العادة باكل لحم الكلاب بين اهل بلاد الجريد وغيرها من واحات صحراء المغرب ، وكانوا يسمنونها (٥٠) ويطعمونها بالتمر ، فيأتي لحمها الذ اللحوم ، كما يزعمون، بل ويسمون الواحد منها « بالخروف » ، كما عاين ذلك المهدي الفاطمي اثناء رحلته الى سجلماسة . واكثر من ذلك كان بعض اهالي قرى جبل نفوسة يأكلون لحم الذئب الذي يأكل غنمهم عندما يصطادونه ، وان كان مشايخهم توقفوا عن الحكم في ذلك .

**واذا ما تركنا جانبا المشروبات او اللحوم ، من مشتبهة وغير مشتبهة، فقد كان الطعام الدارج** والشراب بين عامة الناس في المدينة ، هما : الخبز والماء ، وكانت لهما مكانة مرموقة بين سائر الاطعمة رغم بساطتهما . فلقد عرف المسلمون ان المسيح ( عم ) قال في الماء : هذا ابي ، وفي الخبز هذا امي – يريد انهما يغذيان الابدان ، كما يغذيها الابوان(٥١) . وفي الحديث الشريف : « اكرموا الخبز فان الله سخر له السموات والارض . وكلوا سقط المائدة » اي ما يسقط ولا يعتد به (٥٢) فهي دعوة الى احترام ما غلا او قل من الطعام ، وعدم التفريط فيه . واذا كان هذا هو احترام الخبز في الشرق وما قبلها من اقوال المسيح ، عرفنا كيف اهتم الناس بالثريد الذي هو اصلا من الخبز المهشوم الذي يسقى بالمرق . وفي الثريد قال النبي : فضل الثريد على سائر الطعام كفضل عائشة على سائر النساء(٥٣) ، وبذلك اصبح الثريد احب الطعام الى قلوب المسلمين ، وهو مازال طعام الاحتفالات الدينية والمواسم الاسلامية ، من : زواج ، او ولادة ، او ختان . ولا بأس ان تتغير طريقة صناعة الثريد من مناسبة الى اخرى . **فطعام العرس هو : الوليمة** ، وطعام الولادة هو : الخرس ، وطعام الختان هو : الاعذار . اما المأدبة فكل طعام يصنع لدعوة(٥٤) .

هذا كما عرف ان النبي كان يأكل الخبز مادوما ، ما وجد له اداما ، فتارة يأدمه باللحم ، ويقول : « هو سيد طعام اهل الدنيا والآخرة » فكان ذلك الحديث تفسير للآية

---

( ٤٨ ) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

( ٤٩ ) الطب النبوي ، ص ١٧٠ ، ص ٢٥٩ .

( ٥٠ ) كتاب الاستبصار ، ص ١٦٠ ، ١٦٧ .

( ٥١ ) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

( ٥٢ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

( ٥٣ ) الطب النبوي ، ص ٢٨٩ .

( ٥٤ ) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

التى تقول « وامددناهم بفاكهة ولحم ممايشتهون » ، او « ولحم طير مما يشتهون » . وبذلك صار الخبز سيد الاقوات ، واللحم سيدالادام (٥٥) . وكان النبي تارة يأكل الخبز بالبطيخ ، وتارة بالتمر ، وتارة بالخل . ويقول ابن قيم الجوزية فى ذلك : ان اكل الخبز مادوما من أسباب حفظ الصحة ، بخلاف الاقتصار على احدهما ، اى : الخبز والادام (٥٦) .

وهكذا احب النبى كل ما كان يأكله قومه ، وبذلك اصبح المبدا السائد فى الطعام فى المدينة الاسلامية هو ان يأكل الناس ما جرت العادة بأكله فى بلدهم ، وذلك دون الخروج على الحدود الشرعية الخاصة بالممنوع من الطعام والشراب . فالخبز هو سيد الاقوات ، واللحم هو سيد الادام ، لا يشاركه فى ذلك الا الملح (٥٧) . وتذكية الحيوان واجبة الا فى السمك والجراد والاجنة . واذا كان لحم الخيل مقبولا عند الترك خاصة على أساس المذهب الحنفى ، غير محمود عند غيرهم ، مثل الاجنة ، فانه مما يثير العجب ان لحم الجمل الذى كان مرغوبا فيه من اهل مصر ، كان موضع خلاف بين المسلمين .

فالروافض اى الشيعة ، كما ينص ابن قيم الجوزية ، يخالفون اهل السنة فيذمون لحم الجمل ولا يأكلونه ـ رغم ما هو معروف من انه حلال ، وانه طالما اكله الرسول واصحابه فى مقامهم وسفرهم . ولا بأس ان يكون مرجع هذا التقليد الشيعى راجعا الى ذكرى موقعة الجمل حيث التف خصوم الامام على حول الجمل الذى كانت تركبه السيدة عائشة ، التى انزلت من فوقه وقد صار هودجها كالقنفذ من كثرة السهام . هـذا ، وان كان من المعروف أن لحم الجمل لا يوافق الا من اعتاد عليه . وفى ذلك يروى ابن قيم الجوزية : ان فيه قسوة غير محمودة ، لاجلها امر النبى ( صلعم ) بالوضوء من اكله ، فى حديثين صحيحين : لا معارض لهما ، ولا يصح تأويلهما بغسل اليد . وذلك على عكس لحم الغنم حيث خير بين الوضوء وتركه (٥٨) . وقريب من هذا ما كان جاريا من منع آكل البصل من دخول المسجد (٥٩) .

واذا كان البعض قد عاف اكل الارنب ، كما سبق ، وكذلك الحمام او الكركى او العصافير ، فمن المعروف كذلك ان السنة منعت من قتل الصيد عبثا ، ولو كان عصفورا صغيرا .

واذا كان اكل البصل والثوم من الامور المكروهة بالنسبة للمقبل على الصلاة بسبب رائحتهما الكريهة ، فان الارز لقى اقبالا من الناس حتى وضعت فيه الاحاديث التى تشيد بمنافعه

---

( ٥٥ ) الطب النبوى ، ص ٢٢٧ .

( ٥٦ ) نفس المصدر ، ص ١٧١ ، ٢٨٩ .

( ٥٧ ) نفس المصدر ، ص ٣٠٩ .

( ٥٨ ) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ ــ ٢٩٣ .

( ٥٩ ) نفس المصدر ، ص ٢٢٢ .

كغذاء لاضرر منه أبدا (٦٠) ، وكذلك الحال بالنسبة للعدس (٦١) . اما الكماة التى لا تزرع ، بل توجد عفوا ، فقد كثر اكلها فى ارض العرب حيث كانت تجود ، وكان لها تقدير خاص اذا اعتبرت من المن ( الذى انزل على بنى اسرائيل ) ، وهو الرزق العفو من الله بغير كد ولا تعب (٦٢) .

وكذلك كان للماكولات المذكورة فى القرآن – والتى كان يتردد اسمها كثيرا فى الاسماع – مكانة خاصة فى قلوب الناس مثل : الفول والعدس والبصل والزيت والعنب والعسل ، اما تلك التى وردت فى شكل القسم : كالتين والزيتون ، فكانت لها مكانة اخص فى القلوب .

## فى آداب الطعام :

وكما فرضت الشريعة نوعا من الرقابة على المواد الغذائية ، فانها نظمت كذلك طريقة الاكل والشرب ، وذلك بما قررته السنن النبوية فيما يعرف بآداب الطعام ، مما ينبع من آداب اسلام بشكل عام . وهنا يظهر لنا نوع من المقابلة بين آداب الصلاة او شعائرها وبين آداب الطعام . فكما ان التطهر بالغسل او النظافة بالوضوء كان يسبق اداء الصلاة ، وكذلك كانت نظافة الايدى والفم تسبق البدء بالاكل ، بل زاد الامر من حيث ما كان يجب من النظافة بعد الطعام ايضا .

وهكذا كانت تدور الطسوت النحاسية وأباريق الماء المزركشة والمناديل اللطيفة فى المآدب على الضيوف ، قبل الاكل وبعده ، فيغسلون ايديهم ويجففونها . والحقيقة ان الاكل كان يتم عن طريق اليد – واليد اليمنى على وجه التخصيص – ولو ان المسلمين عرفوا استخدام الملاعق الخشبية ، ولكن لتناول الحساء فقط . وكان الملتزمون بالسنن يستبدلون بغسل اليدين وضوءا كاملا ، وكان الطعام ينقض الوضوء ، كما اشرنا فى اكل لحم الجمل . اما هنا فالحديث النبوى يقول : « الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر ، وبعد الطعام ينفى اللمم » – اى الجنون (٦٣) . والمهم هنا ، هو ان الحديث يلح على النظافة التى اصبحت عند المسلمين جزءا من الايمان .

وكما كانت الصلاة تبدأ بالنية وتنتهي بالتسليم ، كان الطعام يبدأ بالبسملة وينتهى بالحمدلة . وذلك اقتداء بقول الرسول : « سموا اذا اكلتم ، واحمدوا اذا فرغتم (٦٤) اما عن كيفية تناول الطعام فلا تكون الا باليد اليمنى ابدا ، وكذلك الحال بالنسبة للشراب . وفى ذلك قال النبى : « اذا اكل احدكم فلياكل بيمينه ، وليشرب بيمينه ، فان الشيطان ياكل بشماله ، ويشرب بشماله » (٦٥) .

---

( ٦٠ ) نفس المصدر ، ص ٢٢٠ .

( ٦١ ) نفس المصدر ، ص ٢٦٦ .

( ٦٢ ) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

( ٦٣ ) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

( ٦٤ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

( ٦٥ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ – ٢٩٨ .

والحقيقة ان السنة النبوية تفرض ، في نفس الوقت ، ان يكون الاستنجاء او التطهير من الادران ( بعد الخروج من الغائط والمراحاض ) باليد اليسرى . وفي ذلك تنظيم لاستخدام كل من اليدين في اعمال بذاتها ، بحيث لا تتلوث اليمنى منهما من اليسرى فكان الغاية من كل ذلك هو الحفاظ على الصحة عن طريق النظافة ، او تحاشي الاذى والمرض عن طريق الوقاية . وكل ذلك في ضوء ما هو متعارف عليه من ان الاسلام هو دين اهل اليمين اي دين اهل السعادة والخير ، في مقابل اهل الشمال والشرق من اصحاب الملل والديانات الاخرى . اما عن اللقمة الصغيرة ، وحسن المضغ فهما من الاغراض المنصوص عليها .

والظاهر ان كل تلك الشعائر او الطقوس الخاصة بالاكل ، جعلت من الطعام عند جمهرة المسلمين وكانه شيء مقدس او شيء ثمين لحرمته ؛ فلا يجوز ان يكون محط انظار الغرباء او الفضوليين . هكذا جرت العادة ان يكون الطعام في داخل الدار ــ عادة ــ حتى تتم مراسمه التي سبق ذكرها ، من : الطهارة ، والبسملة ، والاكل باليد اليمنى ، وتصغير اللقمة ، وحسن المضغ . وبناء على ذلك لم يكن من الغريب الا يستحب الاكل في الاسواق او في الطريق العامة . وفي ذلك ينسب الى النبي انه قال : « الاكل في السوق دناءة » (٦٦) ــ وقريب من هذا ما كان ينصح به المهلب بن ابي صفرة ابناءه من عدم الوقوف في الاسواق الا على بائع كتب او بائع سلاح . ولا باس ان تكون الدناءة المقصودة في الحديث هنا راجعة الى طبيعة الاكل في السوق حيث لا تكون للاكل حرمة . وهذا ما دعا البعض الى التبكير بتناول الغداء في الدار قبل الخروج لقضاء المصالح ، وقولهم : ان ذلك يعين على المروءة . وفي هذا المعنى كان ابن هبيرة يقول : اذا خرجت من بيتي وقد تغديت ، لم انطلع الى طعام احد من الناس (٦٧) . هذا ، كما يمكن ان تكون الدناءة عائدة الى طبيعة السوق نفسه ، الذي لم يكن يعتبر من الاماكن الطاهرة ، حتى انه لم تكن تصح فيه الصلاة .

ولا باس ان تكون عدم طهارة السوق عينية حيث يكون التلوث او النجس ناتجا عن قذارة بعض ما يتداوله البائعون من السلع او ما يقومون به من تنظيفها . ومن هنا قيل ان السوق ليس موضع سجود ، ونهى عن الصلاة في الاسواق(٦٨) ومن الجائز ان تكون نجاسة السوق معنوية من حيث ما يكون فيها من المنكر ، مثل : بيع الشراب المحرم خفية ، او تداول بعض السلع او النقود التي لا يعرف ان كانت حلالا ام غير حلال .

والمهم انه رغم التزام المحافظين من اهل البيئات الريفية او القروية بمبدأ التعفف عن الاكل في السوق ، فان اسواق المدن الكبرى مثل : بغداد والقاهرة وقرطبة كانت تعج بالآكلين في دكاكين : الشوائين والقلائين ، وبائعي الاسفنج والزلابية ، والمجبنات والسمنات ، والكعك

( ٦٦ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ .

( ٦٧ ) العقد الفريد لابن عبد ربه ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

( ٦٨ ) ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، ص ١٥ .

والحلوى المحشوة ، من : الجوزينقات واللوزينجات ، والكنافات والقطائف ، وغيرها مما لذ وطاب . وكتب الحسبة والخطط ، وكذلك كتب الادب ، مثل : مقامات الحريرى او عقد ابن عبد ربه ، حافلة بالكثير من المغامرات والنوادر ، مما كان يجرى فى تلك الاسواق .

وهنا لا باس من الاشارة الى ان اهل القاهرة لم يكونوا ياكلون فى الاسواق ، او على قارعة الطريق فقط بل كانوا ياكلون فى المسجد الجامع مما اثار دهشة الزوار ، وخاصة من المغاربة والاندلسيين . فابن سعيد عندما خرج لزيارة الفسطاط ، وانتهى الى جامع عمرو ، عاين جامعا كبيرا ، قديم البناء غير مزخرف ، ثم انه لم يلبث ان ابصر العامة رجالا ونساء قد جعلوه معبرا باوطئة اقدامهم يجوزون فيمس باب الى باب ليقرب عليهم الطريق . « والباعون يبيعون اصناف المكسرات والكعك ، وما جرى مجرى ذلك ، والناس ياكلون منه فى امكنة عديدة غير محتشمين ، لجرى العادة عندهم بذلك . وعدة صبيان باوانى ماء يطوفون على من ياكل . قد جعلوا ما يحصل لهم منهم رزقا ، وفضلات ماكلهم مطروحة فى صحن الجامع وفى زواياه ، والعنكبوت قد عظم نسجه فى السقوف ... والصبيان يلعبون فى صحنه ... » . والعجيب بعد ذلك هو ما يختم به ابن سعيد وصفه الصعب هذا لجامع عمرو ، اذ يقول : « الا ان مع هذا كله ، على الجامع المذكور من الرونق وحسن القبول وانبساط النفس ما لا تجده فى جامع اشبيلية ، مع زخرفته والبستان الذى فى صحنه . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والانس ، دون منظر يوجب ذلك ، فعلمت انه سر مودع من وقوف الصحابة — رضوان الله عليهم — فى ساحته عند بنائه ، واستحسنت ما ابصرته فيمس حلق المصدرين لاقراء القرآن ، والفقه والنحو فى عدة اماكن ، وسالت عن موارد ارزاقهم فاخبرت انها من فروض الزكاة وما اشبه ذلك » (٦٩) .

وبعد ابن سعيد كان مما اخذه العبدرى ، الذى زار القاهرة بعد ابن بطوطة ، على اهلها : « قلة الحياء ... ، وقلة التستر عند قضاء الحاجة والاكل .. » (٧٠) والحقيقة ان نقد العبدرى او غيره من رحالة المغاربة لاهل مصر ، لم يكن الا تعبيرا عن اندهاشهم لما راوه فى مجتمع اخذ بكثير من اسباب التطور ، وبالتالى التحرر من كثير من العادات التى ظلت تتمسك بها المجتمعات التقليدية وقتئذ — مثل المجتمع المغربى على عهد المتزمتين من الموحدين او خلفائهم المرينيين . يؤكد ذلك انتقاد ابن جبير للمكوس التى تعرض لها حجاج المغاربة فى الاسكندرية — حيث اعتبر التفتيش الجمركى نوعا من التجسس المنهى عنه — وفى عيذاب ، ثم فى جدة ومكة ، مما جعله يصرح بانه لا دين ولا اسلام الا ببلاد المغرب ، لانهم على جادة واضحة لابنيات لها — اى لا فروع وانحرافات لها (٧١) .

---

( ٦٩ ) الخطط المقريزى ، ص ٢٤١ .

( ٧٠ ) رحلة العبدرى ، ص ١٢٦ .

( ٧١ ) انظر الرحلة لابن بطوطة ، ص ٥٢ . وللمؤلف ، الاثر المغربى والاندلسى فى المجتمع السكندرى ، كتاب مجتمع الاسكندرية عبر العصور ، ط . جامعة الاسكندرية ١٩٧٥ .

## فى الملبس والازياء :

والأثر الدينى واضح ايضا فى طريقة الكساء الاسلامية ، كما هو الحال فى الطعام والشراب ، بل يصح لنا القول انه كان أكثر وضوحا ، من حيث : ان الثياب هى المعبر التشكيلى للانسان المسلم ــ اذا جاز استخدام اصطلاح أهل الرسم او النحت هنا . وكانت الملابس العربية قد صارت منذ وقت مبكر هى الملابس الدارجة فى عالم الاسلام ، تماما كما كان الحال بالنسبة للغة العربية .

وموقف الاسلام من الثياب هو موقف الوسط اى الاعتدال ، دون تطرف . وفى ذلك تقول الاية الكريمة : « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده » ، كما يقول الحديث الشريف : « كلوا واشربوا والبسوا ، وتصدقوا فى غير اسراف ولا مخيلة » . ولما كان اللباس مقترنا هنا بالاكل والشرب ، فلا بأس من النظر فيما حددته الشريعة من القيود فى مجال الكساء ، فى مقابل ما رأيناه من الممنوع او المحرم من الغذاء . ولما كانت الثياب تتخذ من خيوط نباتية اصلا او حيوانية ، ولما كان التحريم فى الغذاء منصبا على لحم الخنزير لذاته ، فقد صار كل ما يمت الى الخنزير بصلة نجسا بحكم الضرورة وهذا ما لا ينطبق على غير الخنزير من الميتة .

وهكذا صار شعر الخنزير نجسا نجاسة عين ، فلا يجوز استخدامه فى صنع ثياب المسلم ، ومن حيث انه لا يتطهر بالغسل . وبذلك كان الجوخ الذى يصنع فى بعض البلاد الاوروبية ، والذى تصنع منه الجبة فى بلاد الاسلام فى موقف بين التحريم والاباحة من جانب الرحالة المغربى العياشى ، وذلك خشية ان يدخل فى نسيجها بعض الشعر المحرم ــ ربما عن غير قصد ، لانه من المعروف انه لا يستخدم فى صناعة مثل هذا القماش . والمهم ان موقف التسامح هو الذى رجع فى آخر الامر ، من حيث : أن النقاء التام من الاقذار ، والصفاء الكامل من الكدر ، وبالتالى النجاسة ، امر غير وارد من الوجهة النظرية المطلقة ، ومثل هذا ينطبق على الطهارة بالغسل والاستحمام .

اما عن الميتة فلما لم تكن نجسة فى ذاتها ، فقد صحت الاستفادة من جلدها فى عمل سفر الطعام او الانطاع او القرب لحمل الماء او حفظ الطعام ، كما امكن اتخاذ الثياب من وبرها او شعرها ، وهو ما نصت عليه الاحاديث النبوية .

اما عن لبس الحرير واتخاذه فراشا ، فامره واضح بالنسبة للنساء ، وهو مباح . اما بالنسبة للرجال ، فيمكن القول انه اثار شيئا من الخلاف فى الراى من حيث المنع والاباحة . وهكذا كان شباب الفقهاء فى بغداد على ايام ابن الجوزى ( ٥٨٠ هـ ) يلبسون الحرير ويتحلون

---

( ٧٢ ) تلبيس ابليس ، ص ١٢٢ .

( ٧٣ ) رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٧ ــ ٥٨ .

بالذهب ( ٧٢ ) ، كما كان يفعل ذلك في دمشق على عهد ابن بطوطة ( ٧٢٦ هـ ) ، بعض فقهاء المالكية ( ٧٣ ) ، بينما اتفق راى الجمهور على تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، وكذلك الذهب ( ٧٤ ) . والحقيقة انه بينما توجد احاديث اخرى تذكر ان النبي كان يلبس العباء المصنوع من الديباج والمزرر بالذهب ، ويهديه لاصحابه ( ٧٥ ) وان انس بن مالك خادمه وراوية احاديثه ، رؤي وعليه برنس اصفر من خز ( ٧٦ ) .

والاشكال هنا يكمن في مدى اعتبار الديباج او الخز من الحرير . وذلك انه ينسب الى النبي انه نهى اصحابه عن سبع هي : خاتم الذهب ( او حلقة الذهب ) والحرير ، والاستبرق ، والديباج ، والمثيرة الحمراء ، والقسي ، وآنية الفضة ، مما يظهر منه النهي عن لبس ثياب الحرير والتزين بحلي الذهب . واذا كانت هذه السنة تكاد تنقض السابقة عليها من السماح بلبس الديباج والتحلي بالذهب ، فان ما يروى بعد ذلك عن النبي ، من انه : كان قد اتخذ خاتما من الذهب له فص ، فلما فعل الناس مثل ذلك رماه ثم اتخذ خاتما من فضة ( ٧٧ ) ، يكاد يجعل التزين بالذهب فيما بين المنع والاباحة ، وكانه من المسكوت عليه .

وقريب من هذا ما يروى في لبس القسي ، والقسية : ثياب من الشام او من مصر ، مضلعة فيها حرير امثال الاترج ، والمثيرة ( اي جلود الحمر الوحشية او السباع ) ( ٧٨ ) . وما قيل من ان النبي شوهد واصحابه يمسون ثوب حرير اهدي النبي ، ويتعجبون . او انه قال : الذهب والفضة والحرير والديباج هي لهم ( لغير المسلمين ) في الدنيا ، ولكم ( المسلمين ) في الآخرة ( ٧٩ ) .



ومن الواضح من تلك الاحاديث والسنن ان القصد من تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، هو الخوف مما يتسببه الاخذ بمتع الحياة من الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم ، الامر الذي لم يكن مقبولا في بداية تكوين الجماعة والدولة ، وهو ما استمر الى منتصف خلافة عثمان حيث بدا الصحابة يميلون الى اسباب الترف ، مما كان سببا في التمزق الذي اصاب وحدة الفكر ، وهو ما ترتبت عليه الفتنة .

والمهم من حديث النهي عن الحرير بالنسبة للرجال ، انه ليس ممنوعا لذاته بل لخشية نعومته المسرفة في نعومتها . وبناء على ذلك فقد سمحت السنة النبوية بلبس الحرير كنوع من التداوي من مرض الحكة ( الجلدي ) ( ٨٠ ) ، كما اجازت استخدامه الى حد محدود في ثياب

---

( ٧٤ ) الطب النبوي ، ص ٦٠ ، ص ٢٢٨ .

( ٧٥ ) البخاري ، ط مصر ١٩٣٢ ، ج ٤ ( كتاب الثياب – باب المزرر بالذهب ) .

( ٧٦ ) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

( ٧٧ ) البخاري ، ج ٤ ص ٢٥٠

( ٧٨ ) نفس المصدر ، ج ٤ ص ٢٢

( ٧٩ ) نفس المصدر .

( ٨٠ ) الطب النبوي ، ص ٦٠ ، البخاري ، ج ٤ ص ٢٢ .

الرجال ، كذلك الاترج وتلك المشيرة مما كانت تصنعه النساء لتزين به ثياب القسى المضلعة ، المجلوبة من مصر والشام . وهكذا استقر مبدا جواز استخدام الحرير في صنع الملابس الرجالية وبالقياس جاز التزين ببعض حلى الذهب كالخاتم او الحلقة ـ على الاقل عند من يأخذون بالرخص في أمور الدين ، وهم كثيرون .

هذا فيما يتعلق بالمواد الاولية المستخدمة في صنع الثياب وما حرم منها ، مثل شعر الخنزير ، وما نهى عنه جزئيا كالحرير (والذهب والفضة) . أما عن قص الثياب وخياطتها وتطريزها ، الى غير ذلك مما يدخل في فن الحياكة ، فقد كانت محكومة هي الاخرى بالسنن النبوية ، ومتطلبات فرائض الاسلام . ففريضة الحج تتطلب ذلك الزى المعروف من الثياب غير المخيطة ، بزي الاحرام ، وهو الذي يتفق مع بساطة الاسلام وسماحته . وفيه تنص السنة على انه : « لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ، ولا البرنس والخفين ، الا الا يجد النعلين ما هو اسفل من الكعبين » (٨١) . وكما كانت ثياب الاحرام خلوا من المخيط مما هو على الجسد او في الرجلين ، كذلك لا يلبس الحجيج الثياب الملونة ، بل البيضاء النقية الصافية ، وذلك اتباعا للسنة التي تنهى عن أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس أو بزعفران . (٨٢)

وكما تطلب الحج ثيابا تؤكد بساطة الاسلام وتواضعه ، مما يقرره مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين في بيت الله الحرام ، كذلك تكون الحال بالنسبة للابس المسلم وهو يؤدي الصلاة ، في بالمسجد او في البيت . حقيقة ان السنين تقضيان بأخذ المصلي زينته عند ذهابه الى الصلاة في المسجد ، ولكن المقصود بذلك هو النظافة ، والمظهر الحسن ، والرائحة الطيبة . وفي الرائحة الطيبة اشتهر النبي بحبه للطيب ، وبمنعه أكل البصل والثوم خوف ازعاج المصلين ، مما سبقت الاشارة اليه في الكلام في الطعام . وهكذا قضت السنن بعدم التبرج ، بل بلبس الثياب الوقورة في الصلاة ، فذلك ما قرره النبي عندما ترك الثوب المزوق بالاعلام الملونة ، والذي كان يعرف بـ (الخميصة) ، لانه كان يلهيه في الصلاة ، فاستبدل به غيره (٨٣) .

وكذلك قضت فريضة الحج بالزى الساذج واللون الابيض ، وتطلبت الصلاة نوعا من البساطة في الثوب والاقتصاد في الالوان . ومن هذا الطريق اصبح الثوب القانوني من وجهة النظر الدينية ، اذا صحت العبارة ، هو الثوب الوسط الذى يؤدي الغرض الاول منه ، من حيث كسوة الجسد وستره ، الى جانب اتصافه بالرزانة والوقار من حيث عدم لفت الانظار اليه او الهاء صاحبه عن حسن اداء فريضة الصلاة بما يليق بها من خشوع واخلاص .

---

(٨١) البخارى ، ج ٤ ص ١٨ .

(٨٢) البخارى ، ج ٤ ص ٢٢ .

(٨٣) البخارى ، ج ٤ ص ٢٠ .

ومن هذا الطريق يظهر فى السنة نوع من تقديم لبس الازار على السراويل ، وتفضيل وضع القدمين فى النعلين على احتذائهما فى الخفين ( ٨٤ ) ، فالنص هنا على ارتداء الثانية عندمالا توجد الاولى .

وفى ستر الجسم نهى النبى عن لبس الثوب الواحد فقط : سواء احتبى الرجل فيه واشتمل به ، دون أن يكون على فرجه منه شيء . وهنا يستحسن لبس الازار او السراويل تحت الثوب ، كما نرى . اما فى طول الثوب فينبغى أن يكون معتدلا ، ولا بأس أن يكون مشمرا اى قصير الطول نوعا ما . ولذلك كان اطلاق الثوب الى ما بعد الكعبين ، وجره على الارض ، مما يدخل فى باب الخيلاء المذمومة بل المنهى عنها . وفى ذلك تشير السنة الى ان ما كان أسفل من الكعبين من الازار او القميص فهو فى النار ، وان الله لا ينظر الى من جر ثوبه خيلاء . ( ٨٥ )

ورغم ذلك فالظاهر أن الميل الى التباهى وحب الظهور جعل المشتغلين بفن الحياكة يخرجون على قاعدة الاعتدال الذهبية فى مجال الزى والملابس . فاهل بغداد كما رآهم ابن جبير فى أواخر القرن السادس الهجرى ( ١٢م ) ووصفهم : « لا تكاد تلقى منهم الا من يتصنع بالتواضع رياء ، ويذهب بنفسه عجبا وكبرياء ، يزدرون الغرباء ، ويظهرون لمن دونهم الانفة والاباء ، ويستصغرون عن سواهم الاحاديث والانباء ، قد تصور كل منهم فى معتقده وخلده ، ان الوجود كله يصغر بالاضافة لبلده ، فهم لا يستكرمون فى معمور البسيطة مثوى غير مثواهم ، كأنهم لا يعتقدون ان لله بلادا او عبادا سواهم . يسحبون اذيالهم اشرا وبطرا ، ولا يغيرون فى ذات الله منكرا . يظنون ان اسنى الفخار فى سحب الازار ، ولا يعلمون ان فضله بمقتضى الحديث المأثور فى النار » ( ٨٦ )

وبعد سقوط بغداد ( ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م ) ثم قيام دولة مغول فارس الاسلامية ، يقول ابن الطقطقى : « فانظر كيف كان زي الناس فى زمن الخلفاء ، فلما ملكت هذه الدولة ــ أسبغ الله احسانها واعلى شانها ــ غير الناس زيهم فى جميع الاشياء ، ودخلوا فى زي ملوكهم بالنطق ، واللباس ، والآلات ، والرسوم ، والآداب ، من غير ان يكلفوهم ذلك او يامروهم به او ينهوهم عنه . ولكنهم علموا أن زيهم الاول مستهجن فى نظرهم مناف لاختيارهم فتقربوا اليهم بزيهم . وما زال الملوك فى كل زمان يختارون زيا وفنا ، فيميل الناس اليه ويلهجون به . وهذا من خواص الدولة واسرار الملك ( ٨٧ ) .

---

( ٨٤ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ١٩ .

( ٨٥ ) نفس المصدر ، ج ٦ ص ١٧ .

( ٨٦ ) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٠ ، وهـ ) .

( ٨٧ ) الفخرى فى الآداب السلطانية ، ص ٢٢ .

وبذلك يكون أهل بغداد قد انتقلوا في لباسهم من حالة الخروج على التقاليد الدينية والسنن النبوية الدينية ، قبيل سقوط مدينتهم في ايدي المغول ، الى حالة الدخول في التقاليد المدنية والسنن الملوكية ، مما هو تركي تتري أصلا ، وذلك مع قيام العصر المغولي .

والذي نريد ان نخرج به من كل ذلك هو انه اذا كان هنالك طراز اسلامي اصيل في الكساء فانه يكون الطراز العربي العريق ، الذي يشتمل على : الثوب ، والحلة ، والازار ، والقميص قبل السراويل ، والرداء والبرنس ، والجبة ، والقباء ، والبردة ، والحبرة ، والشملة ثم الخميصة ( ذات الاعلام الملونة ) ، ما ينص عليه البخاري في صحيحه ، ومما نعرفه على طول التاريخ الاسلامي . وفيما يتعلق بغطاء الرأس نذكر : العمامة والخاشية التي تعصب بها الراس ، ثم المغفرة ( في الحرب ) . ومن الاحذية كانت النعال هي الدارجة وبعدها يأتي الخف ( ٨٨ ) . أما ما دخل بعد ذلك من : القلنسوة والشاشية والطيلسان للراس ، او القفطان ( الخفتان ) والقرطق والصدار ، والبدنة ، وغيرها من ملابس الرجال والنساء ، فكانت دخيلة من عند الفرس والترك والروم والقبط والهنود والبربر ، وغيرهم ممن عاشوا في حظيرة الاسلام او كانت لهم علاقات وثيقة به .

وفيما نصر عليه من الالحاح على عروبة الاسلام وما يتعلق به ، نستند أيضا الى مقالة ابن خلدون التي ينص فيها على ضعف الخطط الخلافية الدينية ، من : امامة الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، وما يلحق به من المظالم والشرطة مع قيام دول الترك في المشرق والبربر في المغرب ، وخروج الامر جملة من العرب . «وذلك ان العرب كانوا يرون ان الشريعة دينهم ، وان النبي صلى الله عليه وسلم منهم ، واحكامه وشرائعه نحلتهم بين الامم وطريقهم ، وغيرهم لا يرون ذلك ، انما يولونها جانبا من التعظيم لما دانوا بالملة فقط » ( ٨٩ ) .

وهكذا فاذا لم تكن هنالك ملابس كهنوتية في الاسلام لانه لا يوجد كهنوت في الاسلام ، كما هو الحال في المسيحية والبوذية مثلا ، فان لباب الاحرام التي يرتديها المسلمون اثناء الحج ، لها دور شعائري أساسي اذ لا تصح الفريضة الا بها . فخلع الملابس المعتادة مع التطهر وارتداء ملابس الاحرام المكونة من قطعتين غير مخيطتين من القماش ، تلف احداهما حول الوسط وتوضع الاخرى فوق الكتفين ، يعني التجدد بالنسبة للمحرم ، كما تعبر عن تجديد الخضوع لله . اما عن الصلاة في الحرم المكي فهي تعني الارتباط بكل بيوت الصلاة في مساجد العالم ، ومعنى ذلك تلاشي المسافات مؤقتا اثناء اداء الفريضة كما ان الطواف حول الكعبة يمثل الدوران حول مركز العالم .

---

( ٨٨ ) انظر البخاري ، كتاب اللباس ، ج ٤ ص ١٧ ومابعدها .

( ٨٩ ) انظر المقدمة ، ج ٢ ص ٧٢٤ ، ص ٧٤٢ ( فصل الخطط الدينية الخلافية )

وبفضل ملابس الاحرام تصبح جماعة المسلمين في موسم الحج وكأنها جماعة دينية كهنوتية واحدة . هذا ولو ان ابن الجوزي كان يرى في اواخر القرن السادس الهجري ان ما يفعله الحجاج من الكشف عن كتف واحدة ، وهم يرتدون ملابس الاحرام يدخل في باب البدع التي تسقط الحج . ( ٩٠ )

ومن الامور التي تسترعي الانتباه ايضا ان الكعبة التي يطوف حولها الحجاج ، لها هي الاخرى كسوتها . وكسوة البناء كما يرى الباحثون المحدثون ، تمثل تقليدا اسلاميا عريقا له قداسته . وهذا التقليد السامي يتفق مع ماعرف في العالم اليوناني الروماني ، من : ان كسوة البيت تعني ، بشكل او بآخر ، معاملة البناء وكأنه جسم حي ، او كأنه سفينة مفعمة بالتأثيرات الروحية . وهذا ما كان يفهمه العرب قديما ، كما يرى بوركارت ، من كسوة الكعبة . ( ٩١ )

واذا ما تركنا ملابس الاحرام لا نجد ملابس اسلامية ( دينية ) وملابس مدنية « دنيوية » . واذا عرفنا ان بعض الناس كان يخصص ملابس الصلاة ، فان القصد من ذلك لم يكن يتعدى التأكد من طهارة الملابس . فهذا ما كان يفعله اهل السلطان ممن يغشون مجالس الشراب ، وربما بعض اصحاب الوسوسة من العباد ممن يبالغون في مسائل التطهر والوضوء . ( ٩٢ ) ورغم عدم التفرقة في الملابس بين المسلمين وغيرهم من اهل الذمة ، فان بعض الخلفاء والامراء عندما كان يرى ، لسبب او لآخر ، مضايقة اليهود والنصارى ، كان يلزمهم بلبس الغيار ، بمعنى تمييز ملابسهم عن ملابس المسلمين . وكان ذلك يتم اما بحمل الكرة الخشبية بالنسبة لليهود او الصليب الخشبي الكبير بالنسبة للنصارى في اعناقهم . كما ان الغيار عن طريق وضع رقع ملونة كبيرة الحجم على الصدر والظهر ، او الاقتصار على لبس لون معين من الثياب ، وعلى وجه الخصوص : الازرق او الاصفر . وفيما عدا ذلك فان السنة النبوية هي التي كانت تحدد ، وان كان بطريقة غير مباشرة ، طبيعة الملابس الاسلامية حقا .

ومما يجب ان تتصف به الملابس الاسلامية هو ان تكون مناسبة لحركات الجسم اثناء اداء فريضة الصلاة . ومن هنا وجب ان تكون فضفاضة بحيث تخفي الجسم فلا تكشف عن سماته ، ومن السعة ايضا بحيث لا تضايق المصلي في ركوعه وسجوده . اما من حيث النوع فمن المستحب ان تكون بسيطة ووقورة ، ومن حيث اللون تفضل الساذجة البيضاء ، وكل ذلك مما يحفظ الهيبة على المسلم .

---

( ٩٠ ) تلبيس ابليس ، ص ١٤٥ .

( ٩١ ) انظر بوركارت ، فن الاسلام ، لغته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ٤ .

( ٩٢ ) عن وسوسة الصوفية في الطهارة واستعمال الماء الكثير ، انظر تلبيس ابليس لابن الجوزي ، ١٧٢ – ١٧٤ .

اما عن العمامة فهي تاج الاسلام الذي يعبرعن عظمة الرجل المسلم ، خليفة الله في ارضه . وفي ذلك يروي بوركارت ان تغطية الراس تعبرعن نوع من الرهبة الدينية ، على زعم ان تعرية الراس وكشفها للشمس ترمز الى تعريضها الىالجبروت الالهي ـ الامر الذي يخشى باسه . وكل ذلك لا يمنع ان يكون لبس العمامة تقليـداعربيا بدويا قديما ، وهو الامر الذي لم يثبت تمـاما . ( ٩٣ )

ورغم كل ما قيل حول نظام الكساء هذا ،مما يوحي وجود طراز اسلامي من الملابس شاع بين الناس ، واصبح يمثل الشخصية الاسلاميةفي شكلها المظهري المميز ، فانه من الاكيد ان تلك المظهرية الشكلية لم تكن ملزمة لكل الناس علىكل حال ، بل وبالنسبة لبعض مـن كان يظن وجوب التزامهم بها ، من رجال الدين خاصة .والمثل الذي نريد عرضه هنا ناخذه من قرطبة في الاندلس ، ولا يعني هذا بطبيعة الحال انـهينطبق على غير الاندلس من البلاد الاسـلامية الاخرى . والحقيقة اننا لا نستطيع ان نعرفعلى وجه الدقة مـاذا كانت هيئة الناس عـلى مختلـف طبقاتهم ، ومـدى الاختلافات فـيملابسهم وذلك لعدم وجود صـور الاشخاص على الاثار ، الا فيما ندر ، وخاصة فـي بـلادفارس اعتبارا من العصر المغولي. ودراسة صور الاشخاص هذه هي التي تعرف فـي الفـنالمسيحي بعلم الايقونات Iconographis وهي مفيدة من حيث انها تقدم صـورة حيـةللمجتمع ، بشكل يستطيع الوصـف مهما كـان دقيقا الاقتراب منه ، فضلا عن تجسيده .

ففي قرطبة كانـت الملابس المصبغـة ايالزاهية الالوان ، وهي التي كان قـد ادخلهـا الـى العاصمة الاندلسـية زريـاب البغدادي ،محبوبة حتى اولع بها بعض اولئك الذين كانت تقضي مراكزهـم الاجتماعيـة والدينيـة انيقتصـدوا في التبرج . فالقاضـي محمد بـن بشير ، رغم ما كان يتصف به من العلم والورعوالزهد ، كان يعقد مجلسه في المسجد الجامع وهـو في ازار مورد ، ورداء معصفر ، وشـعرمفرق .

وحدث ذات يوم ان اتى رجل مـن خارجقرطبة ودخل الى الجامع ، وسال جماعة مـن الناس عن القاضي فدلوه على الحلقة التي كانفيها . « فلما اتاه ووقف عليه رجع الى القوم ، فقال لهم : اني رحمكم الله توسمت الخير فيكم وقصدتكم ، فصرتم تهزاون بي ، دللتموني على عزاف ، غررتموني . قالوا : ما غررناك وانـهالقاضي . تقدم اليه فستجد عنده افضـل ما يسرك » .. وفعلا غادر الرجل المسجد ، وهوراض تمام الرضا عن محمد بن بشير » ( ٩٤ ) واذا كان من الواضح ان قاضي الجماعة فـيقرطبة كان يجلس في الجامع عاري الـراس ، وعليه الملابس الزاهيـة والالـوان ، فانه مـنالواضح ايضا من تلك الرواية ان حالة محمـد

---

( ٩٣ ) بوركارت ، فن الاسلام ... ، ص ٩٩ .

( ٩٤ ) انظر كتاب اخبار مجموعة في فتح الاندلس .

بن بشير تدخل فيما نسميه بالاستثناء الذي يؤكد القاعدة ـ كما نرى . والخلاصة في موضوع الملابس الاسلامية انها عربية الاصل ، انتشرت في الفتوح الاسلامية . اما ما اضاف عليها شكل الطراز ، فهو ما اضفته عليها السنة النبوية من لمسات التهذيب والترتيب ، من حيث مادة الصنع ، وطريقة القص والقطع ، ثم من حيث الشكل واللون . وكل ذلك نفث في تلك الملابس شيئا من الحياة ، وجعل منها طرازا دينيا ، أو نظاما روحيا .

ولا باس فيما يقرره بوركارت من انه يكون المثل السليم لطراز الملابس الاسلامية حاليا ـ وهي العربية الخالصة ايضا ـ هو الملابس المغربية ، المكونة من ملحفة طويلة وقميص مربع الشكل باكمام او بدون اكمام ، ثم البرنس والعمامة التي يمكن ان يعتمرها الرجل او ينتقب بها . وهذه الملابس تتصف بالجمال والبساطة التي تواكبها الرصانة والاتزان . اما في المشرق فقد كان الاثر التركي المغولي سببا في تنوع أكثر في اشكال الثياب ، ولكنها التزمت بشكل عام بما اشرنا اليه من سمات الطراز الاسلامي .

واذا كانت الملابس لا تصنع الراهب ، كما يقال ، فمما لا شك فيه ان للملابس اثرا نفسيا على الانسان . وبفضل الملابس الاسلامية حافظت الجماعة على استمراريتها وحدتها التاريخية والجغرافية . واما ما يحدث الان من اختفاء الحلة الاسلامية لصالح الملابس الاوروبية الحديثة ، فيمكن ان يفسره القانون النفسي الذي يعبر عنه ابن خلدون عندما يقول : ان المغلوب مولع بتقليد الغالب في احواله وفي لباسه . وهذا ولا شك يمثل تغيرا حادا في حياة المجتمع الاسلامي المعاصر ، فهو يمثل تحولا من طريقة للحياة يسيطر عليها التامل وتقوم على فكرة العالم الاخر ، الى طريقة : عش يومك الان ـ على مستوى احداث الصحف اليومية .



هكذا اصبحت النظرة الى الملابس الاوروبية على اساس فعالياتها العلمية ، وعلى اساس انها تعبر عن الفردية ، وكل ذلك مما لاعلاقة له بالامور المقدسة . وبناء على ذلك فان تلك النظرة تمثل النزول الى المستوى الادنى . ومن هذا الطريق يرى بوركارت ان الملابس الاوروبية ربما ابتكرت خصيصا لتقضي على نماذج الحياة الاسلامية . فهي بضيقها تمنع الوضوء ، كما تعيق حركات الصلاة بطياتها الصلبة . وهي اذا لم يكن في مقدورها تخريب القيم الداخلية في الشعائر الدينية فهي على الاقل ، تحد ـ بسبب تفاهة التكوين ـ من اشعاعاتها النورانية . ( ٩٥ )

## في المسكن : ما بين المنزل والمصلى :

والمسكن شبيه بالملابس من حيث انه السكن والحماية من عوارض الطبيعة ، ومن حيث انه الستر الحافظ من عيون المتطفلين والفضوليين . والمسكن في النهاية حرم ، اي مكان مقدس ، من حيث انه يحفظ النساء ، وهن الحريم حقيقة مع العيال والفراري ، الى

---

( ٩٥ ) انظر بوركارت ، فن الاسلام ... ، ص ٩٩ .

جانب حفظ المال والمتاع . و « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » كما تنص الآية الكريمة . ومن هنا قالوا : « دار الرجل جنته في الدنيا » كما قالوا : « ينبغي للدار ان تكون أول ما تبتاع ، واخر ما يباع » ( ٩٦ ) . ثم ان الدار الاسلامية بعد ذلك ، ما هي الا حرم حقيقي وليس مجازا ، من حيث انها تصلح مكانا للعبادة كما هي للسكن والسكن .

ولكل ذلك لم يكن من الغريب ان تكون السنن النبوية هادية للمسلمين في اتخاذ مساكنهم ، وفي آداب تصرفهم فيها . ومثل المسكن الاسلامي ، هو بيوت النبي التي اتخذها بجانب مسجده الشريف في المدينة ، وهي الحجرات التي كانت تنفتح على صحن الجامع حيث يسهل تردد النبي ما بين مساكنه ومسجده . وفي حجرات النبي نزلت الآية التي اعطت اسمها لسورة الحجرات ، وفيها : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون » . وهي تقرر حرمة المسكن ، وضرورة الالتزام بعدم ازعاج صاحبه فجاة على حين غرة .

ومن الواضح ان وجود حجرات ازواج النبي متاخمة للمسجد كان قدوة اقتدى بها المسلمون الذين اتخذوا المصليات والمساجد في ساحات دورهم او بالقرب منها . وفي مثل تلك المساجد الصغيرة يذكر ابن حوقل ( في اواخر القرن الـ٤ هـ/١٠م ) انه شاهد في بلرم ، عاصمة صقلية، المساجد العديدة في الشارع الواحد او الزقاق ، وعندما سال عن سبب ذلك عرف انهم يقيمون تلك المساجد ملاصقة او متصلة ببيوتهم للمباهاة، وانه ربما اتخذ الاخوان مسجدين متجاورين ، ليس الا لان يصلي كل منهما في مسجده الخاص به » (٩٧) . وهذا مايفسر وجود مئات بل والآلاف المساجد في كثير من المدن ، في الوقت الذي لم يكن يوجد في تلك المدن من الجوامع اي المساجد الجامعة ، الا الواحد او العدد القليل .

هكذا كان ببغداد حوالي سنة ٣٠٠هـ /٩١٢م نحو من ٢٧ ( سبعة وعشرين ) الف مسجد بينما كانت المساجد الجامعة حيث تقام خطبة الجمعة ثلاثة فقط : اثنان في جانبي دجلة ، والثالث في دار الخلافة . وكان الجامعان الاولان يضيقان بالمصلين حتى كانت صفوف المصلين فيما وراء الجامع لتمتد حتى دجلة ، بل وفوق السميريات في النهر . وعند اقامة الصلاة كان المكبرون ينقلون التكبير للناس في الركوع والسجود والقيام والقعود (٩٨) .

اما البصرة فكان فيها في القرن الثالث الهجري ٧ ( سبعة ) آلاف مسجد ، ولم تزد الجوامع في القرن الرابع عن اربعة . وفي الفسطاط زادت المساجد الجامعة في نفس هذا الوقت الى سبعة ، وكان الزحام يشتد في صلاة الجمعة في جامع عمرو بن العاص ، حتى تمتد الصفوف في الاسواق على اكثر من الف ذراع من الجامع ، وحتى تمتلىء

( ٩٦ ) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٢٢ .

( ٩٧ ) انظر ابن حوقل ، صورة الارض ، في وصف بلرم .

( ٩٨ ) اد ام ميتز ، الحضارة الاسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٣ .

القياسر ( الاسواق المتخصصة ) والمساجد الصغيرة والدكاكين حوله من كل جانب بالمداين (٩٩) .

اما عن قرطبة في منتصف القرن الرابع الهجرى ، فكانت دور العامة فيها تصل الى ١١٣ ( مائة وثلاثة عشر ) الف دار ، وبلغت عدد مساجدها ثلاثة آلاف ، بينما ظل جامعها الكبير مستأثرا باقامة صلاة الجمعة وحده . وهكذا افتتح الحكم المستنصر ( ابن الناصر ) خلافته بالنظر في الزيادة في المسجد الجامع ، فكان ذلك أول عهد انفذه ... «وكان قطر قرطبة قد كثر به الناس ، فضاق الجامع عن حملهم ، وتناله التعب في ازدحامهم . فسارع المستنصر الى الزيادة فيه ... وكان طول الزيادة من الشمال الى الجنوب ٩٥ ( خمسة وتسعين ) ذراعا ، وعرضها من الشرق الى الغرب مثل عرض الجامع سواء ...» (١٠٠)

وعن بغداد التى زارها ابن جبير في اواخر القرن السادس الهجرى ( ١٢م ) ، فان المساجد بجانبيها الشرقى ( الرصافة ) والغربى ( الكرخ ) «لا يأخذها التقدير فضلا عن الاحصاء» ، اما المساجد الجامعة التى تقام بها صلاة الجمعة فكانت ١١ ( أحد عشر ) مسجدا (١٠١) . وفي الاسكندرية التى يصفها ابن جبير بأنها أكثر بلاد الله مساجد ، يذكر أن عدد مساجدها يتراوح مابين ١٢ ( اثنى عشر ) الف مسجد و٨ ( ثمانية ) الاف ، حسبما ينتهى تقدير المكثرين والمقلين من الناس .

وهو في وصفه لمساجد الاسكندرية هذه يذكرنا بوصف ابن حوقل لمساجد بلرم في صقلية ، فهو يكرر انها كثيرة جدا ويفسر ذلك بأن الاربعة مساجد والخمسة منها تكون في الموضع الواحد ، وان بعضها ربما كانت مركبة ، اي مسجد ومدرسة مثلا او غيرها ، مما يحبس عليها من اجل النفقة ، من دكاكين او فندق او حمام . ومن مناقب صلاح الدين انه كان قد رتب لكل هذه المساجد ائمة مرتبين ، فمنهم من له الخمسة دنانير مصرية في الشهر ، وهى تعادل عشرة دنانير من عملة بلاد المغرب وقتئذ ، ومنهم من له فوق ذلك او دونه (١٠٢) . هذا ولو اننا نظن ان دولة صلاح الدين لم تكن ملتزمة بترتيب الائمة والسدنة لكل هذه المساجد ، فقد كان الكثير منها لا يزيد عن زوايا صغيرة ، اشبه ما تكون بمصليات خاصة ملحقة ببعض المساكن ، كما كان الحال في بلرم بصقلية في اواخر القرن الرابع الهجرى ـ فهذا ما يفهم من وجود الاربعة والخمسة منها في نفس الموضع .

ولقد كان للمسجد الجامع ، من الطراز العربى وهو طراز مسجد النبى في المدينة ، أثره الذى لاينكر على تصميم الدار في مدن الاسلام بشكل عام . فقد اصبحت الدار بناء مربع الشكل

---

( ٩٩ ) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٢٦٤ .

( ١٠٠ ) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ .

( ١٠١ ) رحلة ابن جبير ، ص ٢١٥ .

( ١٠٢ ) نفس المرجع ، ص ١٢ .

يتوسطه فناء ، أشبه ما يكون بصحن الجامع . وعلى هذا الفناء تنفتح ابواب الحجرات ، فكان صحن الدار هو المتنفس لاهلها ، فهو يمدهم بالشمس والضوء والهواء ، وهم فى داخل حرمهم بعيدا عن اعين الغرباء . وربما غرس الصحن فى الدار الكبيرة باشجار الفاكهة أو الرياحين حتى يصبح جنة القاطنين فيها ، تماما كما كان صحن المسجد ، وخاصة فى بلاد الاندلس ، وعلى الاخص فى جامع اشبيلية الذى يصفه ابن سعيد بالبستان ، يزهو باشجار البرتقال التى تعطره وقت الازهار وتشعله بقناديلها الحمراء وقت الاثمار ــ ولهذا عرفه الاسبان المحدثون باسم «فناء البرتقال» : El Patio de las Noranjos .

ولقد سمح المجتهدون من فقهاء الاندلس بغرس الصحن فى الجامع بناء على مذهب اهل الشام ، وهو مذهب الامام الاوزاعى ( دفين بيروت ) الذى عرفوه قبل مذهب اهل الحجاز المالكى . اما عن تربيع المنزل حول الصحن ، بحيث ينقسم الى اربعة مساكن مستقلة حوله ، فربما كانت له علاقة بامكانية تمتع الرجل المسلم بالحد المسموح به فى الشريعة من الزوجات ، وهو اربعة .

وهكذا تأثرت عمارة الدار بعمارة الجامع ، كما كانت المساجد تختلط بالمساكن فى المدينة ، وصارت المساكن بدورها حرما بحكم الجوار ان لم يكن بطبيعتها ، كما بدأنا بالتنويه . ولا بأس الآن فيما يقوله على زاهرى من ان كل مكان شريف طاهر كان يسمى مسجدا (١٠٢) . اما ما يضيفه الى ذلك من ان اسم المسجد قد يطلق على المنتدى الذى يلعب فيه الشطرنج ، كما يطلق على المدرسة او السوق ، فهو الامر الذى يستحق المراجعة ــ على الأقل فيما يتعلق بالمنتدى والسوق . وعن هذا الطريق كان الدين يتغلغل فى حياة المسلم اليومية ، ويتحكم في معظم تصرفاته العادية

## صور من الحياة اليومية : ما بين العمل والعبادة :

### الأذان وتنظيم الوقت فى المدينة :

ان أهم الفوائد العملية لكل تلك المساجد التى كانت تزخر بها المدينة الاسلامية ، تتمثل فى انها كانت تنظم حياة المدينة بفضل الصلوات التى تؤدى خمس مرات فى اليوم ما بين الفجر والعشاء . فالأذان من أعلى المئذنة كان يحدد الوقت لاهل المدينة ، كما تفعل ابراج الساعات فى الميادين الكبرى فى المدن الحديثة ، او كما تفعل محطات الاذاعة من مسموعة ومرئية فى ايامنا هذه . وذلك مع الفارق الكبير الذى يتمثل في ان الساعات الصغيرة التى لا تغادر معاصم الناس حاليا تكاد تغنيهم تماما عن الاحتياج الى ما ذكرناه من وسائل التوقيت القديمة ــ الا ان يتعلق الأمر بدقة ضبط الوقت . هذا ، بينما كان الأذان ومعرفة وقت الصلاة ضرورة حياتية بالنسبة لاهل المدينة حيث كانت الاعمال تبدأ وتنتهى ، واللقاءات تتم ، والحاجات تقضى تبعا لمواعيد الصلاة . وعلى وجه التفضيل بعد قضاء الفريضة ، سواء كانت صبحا أو مساء ، حتى تكون هناك فسحة من الوقت قبل الصلاة التاليه .

(١٠٢) انظر الحياة اليومية للمسلمين .. ، ص ١٥ .

وعند سماع الأذان يردد الناس التكبير والشهادة حسبما تقضى به السنة . وفى ذلك قال النبى ( صلى الله عليه وسلم : «اذا سمعتم الاذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن» (١٠٤) ومع تطور عمارة المسجد ، وبناء اكثر من مئذنة فى الجامع الواحد ، قد تصل الى اربعة مآذن فى الاركان الاربعة ، تطور الأذان فاصبح يؤدى جماعة فى شبه «كورس» كما يقال الآن . اما عن المؤذن الذى يصعد فى اعلى المئذنة ، فكان من المستحب ان يكون من العميان اثناء النهار ، وذلك حتى لا يكتشف اسرار ما كان يجرى على اسطح المنازل او فى وسط صحونها مما تعتبر نوعا من التجسس المنهى عنه ، وحتى لا ينتهك حرمة النساء اللاتى يكن متحررات داخل بيوتهن ، بدون حجاب (١٠٥).

والى جانب الأذان استخدمت القناديل فوق المآذن ليلا ، للاحتفال بهلال الشهر الهجرى الجديد ، او بحلول موسم من المواسم الدينية المعروفة من المولد النبوى الى النصف من شعبان ، او لارشاد الناس ليلا الى موضع الجامع وخاصة فى شهر رمضان حين التردد على الجامع من اجل صلاة التراويح بعد العشاء . كذلك استخدمت القناديل فى المئذنة من اجل تعريف البعيدين عن المسجد ممن قد لا يسمعون الاذان من معرفة وقت السحور او وقت الامساك عن الطعام قبيل اذان الفجر ، وهذا ما كان دارجا فى مكة على عهد ابن بطوطة ، سنة ٧٢٦هـ (١٠٦).

وبفضل القناديل المستخدمة فى اعلى المئذنة ظهرت تسمية جديدة للمئذنة ، هى المنارة . ومع ارتفاع المآذن اصبحت فعلا منارات يهتدى بها المسافرون برا فى قوافل الحج او فى طرق التجارة . كما كانت ترشد السفن فى المدن الواقعة على سواحل البحر ، او تنذر اهل المدينة بما قد يتهددها من خطر العدو البحرى ، اما بايقاد النيران واطلاق الدخان فى اعلى المئذنة ــ المنارة ، واما باستخدام المرايا فى التخاطب مع حامية المدينة او المحارس المجاورة ، وما يعتبر بداية لاستخدام الاشارات الضوئية فى التخاطب ، وهى التى عرفت حديثا باسم «اشارات مورس» ، والتى مازالت دارجة الاستعمال بين البحارة حتى اليوم .

وبفضل المآذن ــ المنارات التى كانت منتشرة على ساحل البحر المتوسط كانت الرسالة او الخبر يصل من الاسكندرية الى طنجة فى ليلة واحدة ، وهى المسافة التى كانت يقطعها البريد العادى فى مدة شهرين ، الامر الذى كان مثار العجب من «التكنولوجيا» ذلك العصر ــ عصر النهضة الاسلامية .

ومع مرور الوقت تحولت بعض المآذن الى خلوات يعتكف فيها العباد ، كما حدث فى مآذن المغرب الكبيرة على عهد الموحدين حيث عرفت المئذنة هناك ــ الى جانب المنارة ــ باسم الصومعة . اما فى المشرق فى نفس هذا الوقت ( اواخر القرن السادس الهجرى /١٢ م ) فقد

---

(١٠٤) العقد الفريد ، ج ٧ ص ٣٧ .

(١٠٥) انظر على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. ، ص ١٧ .

(١٠٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ٧ . مصر ١٩٥٨ ، ج ١ ص ١٠٢.

تحولت المئذنة الى نوع من منبر الخطبة اوكرسي الوعظ وقراءة القرآن . وفي ذلك يقول ابن الجوزي : « وقد رأينا من يقوم بالليل كثيراعلى المنارة فيعظ ويذكر . ومنهم من يقرأ سورا من القرآن بصوت مرتفع » . والرأى عند الفقيه الحنبلي الكبير ان هذا منكر لانه « يمنع الناس من نومهم ، ويخلط على المتهجدين قراءاتهم » (١٠٧) . وهكذا تعددت اغراض المئذنة ، وتنوعت منافعها ، من : الدعوة الى الصلاة حتى خدمات البرق والهاتف ، مما ذكرنا .

اذان الفجر بداية اليوم :

هذا ولقد تطور الأذان هو الآخر ، وأصبح منذ وقت مبكر يؤدى بالتلحين ، وهو ما عارضه في العصور الاسلامية الاولى بعض كبار الأئمة ، مثل : مالك بن انس ، لانه يخرجه عن موضع التعظيم الى ما يشبه الغناء . وزاد الأمر في اذان الفجر بما أدخل من التذكير والتسبيح والمواعظ ، مما كان يسبقه ويأتي بعده (١٠٨) .

والمهم انه على صوت المؤذن ، يصحو الناس في الفجر لاداء صلاة الصبح . وعندما يستيقظ رب البيت يصحو اهل الدار ، وخاصة الخدم اذا كان الرجل متيسرا . وتاتي الخادم بالطست والابريق ليتوضأ ، وبعد انتهاء الوضوء اما ان يصلى الصبح في الدار ، او يخرج للصلاة في المسجد القريب في نفس الدرب . ولا بأس من الاشارة هنا الى ان بعض المدن الاسلامية ، وخاصة في الاندلس ، عرفت خطةالحي المستقل الذي كان يغلق على سكانه ليلا ، خشية السراق واللصوص ، وفي ذلك تقول النصوص ان « بلاد الاندلس لها دروب باغلاق تغلق بعد العتمة ولكل زقاق بائت ( حارس ليلي ) فيه ، له سراج معلق ، وكلب يسهر ، وسلاح معد . وذلك لشطارة عامتها ، وكثرة شرهم ، واعيائهم في امور التلصص ، الى ان يظهروا على المباني المشيدة ، ويفتحوا الاغلاق الصعبة ، ويقتلوا صاحب الدار خوفا من ان يقر عليهم ، او يطالبهم بعد ذلك ( ١٠٩ ) .

كذلك كان من الممكن لرب الدار ان يذهب الى الحمام القريب اذا اراد الغسل ، وذلك ان موعد افتتاح الحمام كان يسبق صلاة الفجر بما يقرب من ساعتين . والحقيقة ان الصلة كانت وثيقة بين المسجد والحمام ، فكانها الصلة بين الوضوء والصلاة .

ولا بأس من الاشارة هنا ايضا الى ما حاوله البعض من ايجاد صلة احصائية بين المساجد والحمامات ، فرأوا ان الحمام الواحد يمكن ان يخدم خمسة مساجد . وعن هذا الطريق

---

( ١٠٧ ) تلبيس ابليس ، ص ١٢٧ ، ١٤٣ .

( ١٠٨ ) نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

( ١٠٩ ) انظر السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ، ص ٢٠٥ ( نص لابن سعيد نقله المقرى في نفح الطيب ) .

الحضرة من الجانبين يطربون بالقراءة نوبة بعدنوبة . وعندما يتقدم الخليفة نحو قاعة الخطابة من الجامع يقوم العساكر وصبيان الخاص بحراسة المقصورة من الخارج والداخل . وعند الأذن للجمعة يدخل قاضي القضاة فيسلم على الخليفة ، قائلا : « السلام على أمير المؤمنين الشريف القاضي ورحمة الله وبركاته ، الصلاة يرحمك الله » . فيخرج الخليفة وحوله رجال الحاشية والحرس ، فيصعد المنبر الى أن يصل الى الذروة تحت القبة المعطرة بالبخور ، فاذا استوى جالسا أشار الى الوزير الواقف قائما على باب المنبر بالصعود ، فيصعد ويقبل يديه ورجليه بحيث يراه الناس ثم يزرر عليه القبة الشبيهة بالهودج ثم ينزل فيقف ضابطا لباب المنبر .

أما الخطبة التي يخطبها الخليفة بعدئذ ، فهي قصيرة يقرأ من مسطور يعده ديوان الانشاء ، ويقرأ فيها آية من القرآن الكريم . وتشتمل الخطبة على ألفاظ جزلة ، ويذكر فيها من سلف من آبائه حتى يصل الى نفسه فيقول : « اللهم وأنا عبدك وابن عبدك لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا » . ويتوسل بدعوات فخمة ، ويدعو للوزير وللجيوش بالنصر والتأليف ، وللعساكر بالظفر ، وعلى الكافرين المخالفين بالهلاك والقهر . ثم يختم بقوله : « اذكروا الله يذكركم » فيطلع اليه من زر عليه ويفك ذلك التزرير ، وينزل القهقرى . فينزل الخليفة ويصير في المحراب على الطراحات وحده أماما ، ويقف الوزير وقاضي القضاة صفا ومن ورائهما الاستاذون المحنكون ، والأمراء المطوقون ، ورجال الدولة ، فاذا سمع الوزير الخليفة أسمع القاضي ، فأسمع القاضي المؤذنين ، وأسمع المؤذنون الناس .

هذا والجامع مشحون بالعالم للصلاة وراءه . فيقرأ ما هو مكتوب في الستر الأيمن في الركعة الأولى ، وما هو مكتوب في الستر الأيسر في الركعة الثانية ، وذلك على طريق التذكار خيفة الارتجاج . فاذا فرغ ، خرج الناس وركبوا أولا فأولا ، وعاد الخليفة طالبا القصر والوزير وراءه ، وضربت البوقات والطبول (١١٢) .

ومن أجمل وصف لاحتفالات صلاة الجمعة بعد ذلك ، ما دبجه يراع الأديب الفقيه الرحالة الاندلسي ابن جبير ، في أواخر القرن السادس الهجري ( ١٢ م ) ، سواء في مصر على عهد صلاح الدين أم في بغداد على عهد الخليفة الناصر .

ففي مساجد القاهرة الجامعة كان الخطيب يأتي لابسا الثياب السوداء حيث كان السواد شعار الدولة العباسية . « وصفة لباسه : بردة سوداء ، عليها طيلسان شرب أسود ( أي غطاء الرأس الذي ينزل على الكتفين من حرير الشرب المصري الأسود ) ، وهو الذي يسمى بالمغرب « الاحرام » ، وعمامة سوداء ، متقلدا سيفا . وعند صعوده المنبر يضرب بنعل سيفه المنبر ، في أول ارتقائه ، ضربة يسمع بها الحاضرين ، كأنها ايذان بالانصات ، وفي توسطه أخرى ، وفي انتهاء صعوده ثالثة . ثم يسلم على الحاضرين يمينا وشمالا ، ويقف بين رايتين سوداوين ، فيهما تجزيع بياض ، قد ركزتا في أعلى المنبر » .

---

( ١١٢ ) الخطط للمقريزي ، ج ٢ ص ٢٨١ .

اما من الخطبة « فيأخذ الخطيب فيها مآخذ سنى ، يجمع فيها الدعاء للصحابة رضى الله منهم – وللتابعين ، ومن سواهم ، ولامهات المؤمنين ، زوجات النبى – صلى الله عليه وسلم – ولعميه الكريمين حمزة والعباس رضى الله منهما » . ومن حيث الاسلوب ، كان الخطيب « يلطف الوعظ » ، ويرقق التذكير ، حتى تخشع القلوب القاسية ، وتتفجر العيون الجامدة » .

واما الدعاء فى نهاية الخطبة ، فى ذلك التاريخ ، فكان للامام العباسى – بعد ان انهى صلاح الدين خلافة الفاطميين – ابى العباس احمد الناصر لدين الله ... ثم لمحيى دولته ابى المظفر يوسف بن ايوب صلاح الدين ، ثم لاخيه ، ولى عهده ، ابى بكر سيف الدين ( الملك العادل ) (١١٣) .

وفى بغداد راى ابن جبير الخليفة الناصر فى دجلة ، امام منظرته بالجانب الغربى ، وهو يصعد فى زورقه نحو قصره بالجانب الشرقى ، فوصفه : « وهو فى فتاء من سنه ، اشقر اللحية صغيرها ، حسن الشكل ، جميل المنظر ، ابيض اللون ، معتدل القامة ، رائق الرواء ، سنه نحو الخمس وعشرين سنة » .

وكان الخليفة يرتدى الثوب الابيض المفصل فى شبه قباء ، والمزركش برسوم الذهب. اما غطاء الراس فالقلنسوة الذهبية ، المطوقة بالوبر الاسود الغالى الثمن ، مما يلبسه الملوك : كفراء الفنك ، وما هو اشرف واقيم . والخليفة كان يتزيا بهذا الزى التركى الطراز ، للتمويه واخفاء شخصيته ، « ولكن الشمس لا تخفى وان سترت » كما يقول ابن جبير الذى ابصر الخليفة مرة اخرى فى اليوم التالى ، وهو يتطلع من منظرته بالشط الغربى » (١١٤) .

وبعد حوالى ١٥٠ ( مائة وخمسين ) سنة يصف ابن بطوطة ( سنة ٧٢٦ هـ ) رسوم خطبة الجمعة فى البيت الحرام بمكة ، على عهد الملك الناصر ، سلطان مصر المملوكى ، وهى تقريبا على نفس رسم خطبة الجمعة فى القاهرة ايام صلاح الدين .

ففى يوم الجمعة كان المنبر يلصق الى صفح ( واجهة ) الكعبة ، بين الحجر الاسود والركن العراقى ، مقابل المقام الكريم ( مقام ابراهيم ) . ويأتى الخطيب لابسا السواد – من كسوة الملك الناصر – وهو يتهادى بين رايتين سوداوين ، وبين يديه احد القومة فى يديه الفرقعة ( شبه السوط ) يضرب بها فى الهواء تنبيها الى حضور الخطيب . وعند الاقتراب من المنبر يقبل الخطيب الحجر الاسود ، ويدعو عنده . ثم يقصد المنبر ، ورئيس المؤذنين بين يديه لابسا السواد هو الآخر ، على عاتقه السيف .

وتركز الرايتان على جانبى المنبر . وعندما يبدأ الخطيب فى صعود درج المنبر يقلده المؤذن السيف ، فيضرب بنصله ضربة فى الدرج يسمعها الحاضرين ثم يضرب فى الدرج الثانى ضربة

---

( ١١٣ ) انظر رحلة ابن جبير ، ص ١٩ – ٢٠ .

( ١١٤ ) نفس المصدر ، ص ٢١٤ .

كل ذلك والخطيب يلحظ بعين التهم عملية الاستجداء المخزية ، وابن جبير يتململ ضجرا ، ويخشى ان الوقت ينقضى ، والصلاة تفوت (١١٧) .

**الوعظ والتذكير فى بغداد : مجلس القزوينى رئيس الشافعية :**

ولقد اعاد وعاظ بغداد من كبار المشايخ والفقهاء الى ابن جبير ثقته فى المشرق من جديد ، وفى نفسه ، بعد ان كان خطيب الجمعة قد زعزعها فى المسجد النبوى بما جمعه من المال والمتاع اثناء الصلاة ، وبعدما صدم رحالتنا الشديد التدين من احوال اهل بغداد الذين وصفهم بالتصنع والتكبر والرياء ، وبانهم لا يرعون حقا للغريب ، ولا يغيرون منكرا فى ذات الله . ففقهاء بغداد من المحدثين والوعاظ المذكرين لهم « فى طريقة الوعظ والتذكير ، ومداومة التنبيه والتبصير ، والمثابرة على الانذار والتحذير ، مقامات تستنزل لهم ( لاهل بغداد ) من رحمة الله تعالى ما يحط كثيرا من اوزارهم ، ويسحب ذيل العفو عن سوء آثارهم ... » .

وابن جبير ينص على ان مجالس الوعظ فى بغداد كانت جارية على مدار ايام الاسبوع ، مما يفهم منه ان العصر كان عصر الوعظ والتذكير ، وان ذلك قد يكون رد فعل من جانب فقهاء اهل السنة على حركة التصوف التى كانت قد انتشرت فى كل ارجاء العالم الاسلامى وقتئذ ، حتى اصبحت وكانها المظهر الحى للاسلام ، او المذهب الفارغ لعامة الناس مما نرجو ان يكون موضوعا خاصا نعود اليه فى المدينة الاسلامية اخرى .



واول من شاهده ابن جبير من وعاظ بغداد ، هو الشيخ الامام رضى الدين القزوينى ، رئيس الشافعية هناك ولقبه المدرسة النظامية ، حيث كان مجلسه اثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لشهر صفر . وما يلفت النظر فى تلك المجالس هو التراتيب التى كانت تصاحب عقدها ، والتى صارت رسوما لا يحسن التخلى منها . فبينما يصعد الامام القزوينى المنبر ، كان القراء يصطفون امامه على الكراسى التى وضعت لذلك ، « واخذوا فى القراءة ، فتوقوا وشوقوا ، واتوا بتلاحين معجبة ، ونغمات محرجة مطربة » . وبعد الخطبة بدا توجيه الاسئلة الى الخطيب العالم ، وذلك عن طريق البطاقات المكتوبة التى كانت تدفع اليه فيجمعها فى يده ، ويجاوب على كل واحدة منها .

وقرب نهاية المجلس : « سرت حميا وعظه الى النفوس حتى اطارتها خشوعا ، وفجرتها دموعا . وبادر التائبون اليه سقوطا على يده ووقوعا . وهكذا بدا جز النواصى ، وتوزيع البركة على الراغبين (١١٨) ، كما شاهدنا قبل ذلك فى المسجد النبوى فى المدينة .

---

( ١١٧ ) نفس المصدر ، ص ١٨٨ .

( ١١٨ ) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

## راى فى قراءة القرآن على طريقة التلحين :

وتعدد القراء هنا ، كما فى المدينة ، يعتبر تجديدا فى القراءة وفن تلاوة القرآن مما لفت النظار بعض الباحثين المحدثين الى انه ربما كان تأثيرا من تأثيرات الزرادشتية الفارسية القديمة. ففى ذلك يقول على مزهرى ، فى كتابه عن « الحياة اليومية المسلمين فى العصر الوسيط ، من : القرن العاشر الى القرن الثالث عشر » ، انه منذ القرن العاشر الميلادى ( ٤ هـ ) ادخل : « التنغيم » فى الاذان واصبح سنة دارجة ، وزيد فى عدد المؤذنين الذين كانوا يرفعون الاذان « ملحنا » بالاصوات المجتمعة فى شكل « كورس » ( جوقة ) . وفى ايران الشرقية ، جرت العادة على جمع المقرئين على الكراسى امام المنبر ، وانتشرت عادة قراءة القرآن منغمة ، وكذلك الصلاة ، بسرعة كبيرة . وكما كان يفعل كهنة المجوس من قبل ، من ترتيل الجاثا (Gatha) وهى انشودة زرداشت ، خمس مرات فى اليوم ، صارت الصلوات الخمس مناسبة للترتيل المنغم والملحن ، على طريقة الزند ـ بستاه اى كتاب زرداشت ( البستاه : Avesta ) وتفسيره ( الزند : Zend ) وكذلك الحال بالنسبة للصلاة التى كان بها ، فى اول الامر ، نوع من البساطة والخشونة ، اذ بدأت تشبه الاحتفالات الدينية فى المعابد البوذية وبيوت النار المجوسية ، وهو الامر الذى اثار دهشة عرب اسبانيا وافريقية من زوار الشرق (١١٩) .



والذى تلاحظه هو ان المؤلف ينسب خطأ الى ابن جبير انه قال بهذه المناسبة ( اى مناسبة القراءة المنغمة الملحنة ) : « انه لا اسلام الا ببلاد المغرب » . والحقيقة ان ابن جبير كان مبهورا بسماع القرآن بأصوات الغناء ، فى غاية من الانسجام والراحة ، اما الذى كان يشكو منه فهو التفتيش الجمركى ( فى الديوان ) الى جانب المكوس فى مصر . ثم انه عندما عاين نفس الشىء فى جدة ، لم يستطع كبت غضبه فقال فى اكثر من مناسبة اشياء ، مثل : « واكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم ... ، وهم يعتقدون فى الحاج ما لا يعتقده اهل الذمة » . ومثل : « انه لا اسلام الا ببلاد المغرب ... وماسوى ذلك مما بهذه الجهات الشرقة فاهواء وبدع ، وفرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من اهلها . كما انه لا عدل ولا حق ولا دين ، على وجهه الا عند الموحدين ـ اعزهم الله ـ فهم آخر ائمة العدل فى الزمان . وكل من سواهم من الملوك فى هذا الأوان فعلى غير الطريقة ، يعشرون تجار المسلمين كانهم اهل ذمة لديهم ، ويستجلبون اموالهم بكل حيلة وسبب .... اللهم هذا السلطان العادل صلاح الدين ، الذى ذكرنا سيرته ومناقبه .... » . بل وبلغ به الغضب الى حد التصريح بأن من يعتقد من فقهاء الاندلس اسقاط فريضة الحج عنهم ، فاعتقاده صحيح لهذا السبب ، وبما يصنع بالحاج مما لا يرتضيه الله عز وجل (١٢٠) .

---

( ١١٩ ) انظر على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. ( بالفرنسية ) ، ص ١٩ .

( ١٢٠ ) رحلة ابن جبير ، ص ٥١ ـ ٥٢ .

هذا الرجل ، لكانت الصفقة الرابحة ، والوجهة المفلحة الناجحة ، والحمد لله ان من بلقاء من يشهد الجمادات بفضله ، ويضيق الوجود عن مثله (١٢٦ )

هذا ، وكان الرسم يقضي ايضا بانشاد اشعار من النسيب : « مبرحة التشويق ، بديعة الترقيق ، تشمل القلوب وجدا ، ويعود موضعها النسيبي زهدا » . مثل :

أين فؤادي اذابه الوجد وأين قلبي فما صحا بعد

وكان الواعظ الخبير باثارة مشاعر الجماهير الدينية ، يردد الشعر والانفعال قد اثر فيه هو الآخر ، وفجاة ينزل عن المنبر ـ خشية الافحام ـ دهشا عجلا ، « وقد اطار القلوب وجلا ، وترك الناس على احر من الجمر ، يشيعونه بالمدامع الحمر ، فمن ملن بالانتحاب ، ومن متعفر بالتراب ... » . وهذا مما شاهده ابن جبير فى مجلس ابن الجوزي الذي كان يعقد صباح الخميس فى ساحة قصور الخليفة ، حتى يتمكن امير المؤمنين والسيدة والدته ومن حضر من الحرم ، من سماع الخطبة والوعظ المثير ( ١٢٧ ) .

وبذلك تكون رسوم مجالس الوعظ قد استقرت حسبما ادت نواميس تطور الحياة الدينية فى المشرق الاسلامي فى اواخر القرن السادس الهجري ( ١٢م ) . فالمنشدون يقراون القرآن باصوات الجماعة ( الكورس ) وبقوة الالحان والتطريب ( الاوركستر ) . وموضوع الحديث هو اهتمامات الحاضرين فى حياتهم اليومية مما يقدم للشيخ مدونا فى الرقاع ، اما خاتمة الحفل الديني المذهل ، فهي : ماساوية بحكم الضرورة ، وهي من هذا الوجه تجدد اعمال التوابين من الشيعة او تكرس اعمال الملامتية من الصوفية ـ وكل ذلك فى حظيرة اهل السنة ، وتحت رايات الخلافة العباسية .

**النساء ومجالس الوعظ فى شيراز :**

اما الجديد فى مجالس الوعظ مما يصفه ابن بطوطة بعد حوالي ١٥٠ ( مائة وخمسين ) سنة ، فكان فى مدينة شيراز التي تكاد تبز دمشق فى حسن اسواقها وبساتينها وانهارها وحسن صورة ساكنيها ، ومسجد شيراز الاعظم والمسمى بالمسجد العتيق هو « اكبر المساجد ساحة واحسنها بناء ، وصحنه متسع مفروش بالمرمر ، ويغسل فى أوان الحر كل ليلة ، ويجتمع فيه كبار اهل المدينة كل عشية ويصلون المغرب والعشاء » .

واهل شيراز ـ كما رآهم الرحالة المغربي ـ هم اهل صلاح ودين وعفاف ، وخصوصا نساؤها . فالشيرازيات « يلبسن الخفاف ، ويخرجن ملتحفات متبرقعات فلا يظهر منهن شيء ، ولهن الصدقات والايثار » . اما ما اثار تعجب ابن بطوطة فهو : اجتماعهن لسماع الواعظ فى كل يوم اثنين وخميس وجمعة ، بالجامع الاعظم . « فربما اجتمع منهن الالف

( ١٢٧ ) نفس المصدر ، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

والالفان بأيديهن المراوح ، يروحن بها عن انفسهن من شدة الحر » . وهو يختم تقريره هذا قائلا : انه لم ير اجتماع النساء في مثل هـذه الاعداد الكبيرة في اي بلد من البلاد التي زارها ـ وهي كثيرة ( ١٢٨ ) .

## مجلس وعظ ابن تيمية بدمشق ، وشبهة التجسيم :

اما من خليفة ابن الجوزي في رئاسـة الحنابلة في دمشق على ايام ابن بطوطة ، فهو ابن تيمية الذي يصفه بانه من كبار الفقهاء الحنابلة بالشام ، وانه كان معظما من اهل دمشق اشد التعظيم ؛ حيث كانت له مكانة كبيرة في الوعظ والتذكير ، وانه يتكلم في فنون العلم المختلفة . ويروي رحالتنا ما انكره الفقهاء من كلامه وكيف انتهى امره الى المحاكمة في القاهرة والسجن ، حيث قضى عدة اعوام ، ولم يطلق سراحه الا بعد استرحام تقدمت به والدته الى الملك الناصر ، فعاد الى دمشق . ( ١٢٩ )

ويقرر ابن بطوطة ـ الذي يرى ان في عقل الفقيه الكبير شيئا ـ ان ابن تيمية وقع مرة ثانية في مثل ما سبق ، مما انكره الفقهاء . وهـو يقول : « وكنت اذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة ، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم . فكان من جملة كلامه ، ان قال : ان الله ينزل الى سماء الدنيا كنزولي هذا . ونزل درجة من درج المنبر» فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء ، وانكر ما تكلم به ، وكانت النتيجة ان قامت العامة الى الفقيه المعترض وضربوه ضربا مبرحا بالايدي والنعال ، وكان مما زاد في سخطهم على الفقيه ابن الزهراء انه ظهر ـ عندما سقطت عمامته ـ ان على رأسه شاشية حرير ، فانكروا عليه لباسها ، واحتملوه الى دار عز الدين ابن مسلم ، قاضي الحنابلة ، فامر بسجنه ، وعزره بعد ذلك .

وكان رد الفعل قويا عند فقهاء المالكيـة والشافعية الذين انكروا ما كان من تعزير ابن الزهراء ـ بسبب لبس طاقية الحرير الهينة الامر ـ فرفعوا القضية برمتها الى ملك الامراء بدمشق ، وهو سيف الدين تنكيز الذي عرف بالخير والصلاح . وكتب القائد المسئول عن دمشق الى الملك الناصر ، بالقاهرة بكل ذلك ، وكتب عقدا شرعيا على ابن تيمية بأمور لم يوافق عليها الفقهاء في الفتوى . من ذلك : ما كان يفتي به من ان المطلق بالثلاث في كلمة واحدة لا تلزمه الا طلقة واحدة ، وان المسافر الذي ينوي بسفره القبر الشريف ـ زاده الله طيبا ـ لا يقصر الصلاة ، الى غيرها . وهنا صدر امر الملك الناصر بسجن رئيس الحنابلة ، في وقته من جديد بالقلعة ، وبقي ابن تيمية في سجن القلعة حتى مات . ( ١٣٠ )

وهكذا كان ابن تيمية يثير في اوائل القرن الثامن الهجري ( ١٤م ) ، قضيـة الصفات ـ صفات الله ـ التي كانت قد اثارت بدورها مسألة خلق القرآن في اوائل القرن الثالث الهجري(٩م) ،

---

( ١٢٨ ) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٢٧ .

( ١٢٩ ) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

( ١٣٠ ) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٨ .

# الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية



سعيد عبد الفتاح عاشور

احتلت المدينة منذ اقدم العصور مكانة خاصة فى التاريخ البشرى . فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، اذا بالمدن تمثل مراكز الكثافة السكانية . وتاتي هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر والفئات والطبقات والطوائف والمواهب والامزجة ... التي يتالف منها البناء البشرى للمدينة ، مما يترك أثره واضحا فى الحياة الاجتماعية داخلها . هذا الى ان المدن عرفت دائما بانها مراكز المال والنشاط الاقتصادى والتجارى . ومهما يقال من عمليات تجارية تتم فى الريف والبادية فهى لا تعدو ذلك النوع البسيط المحدود الذى يستهدف سد الحاجات الفردية ، والذى غالبا ما اعتمد فى العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

اما المدن فظلت دائما ابدا تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادى تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد اخرى بعيدة ، وتنقل منها واليها مختلف الوان البضائع والمتاجر ، وتتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء بالجملة وعلى نطاق واسع ... فضلا عن أن تجار الريف

والبادية يتجهون اليها للحصول على ما يلزمهم من الوان البضائع التي يفتقدونها في بيئتهم من ناحية ، ولتصريف الفائض من انتاج اقاليمهم من ناحية اخرى . حتى كبار ملاك الاراضي يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها في المدينة .

ولا شك في ان هذا الرواج الاقتصادي والارتفاع النسبي في مستوى المعيشة يساعدان على ظهور اوضاع حضارية ارقى ، الامر الذي يغرى اهل الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب ايضا في ان المدينة بمعنى الحضارة (١) تنسب الى المدينة . يضاف الى هذا ان سكان المدن ينعمون عادة بقدر من الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل ان جو المدينة يخلق الحرية . وهنا نشير الى البعض يعتقد ان الحياة في البادية او الريف اكثر انطلاقا وانفتاحا منها في المدن ، ولكن علينا ان نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية اخرى ، من تحديد لافق الحرية في البادية ، والريف . ولا شك في ان جو الحرية الذي يحظى به اهل المدن يؤثر ويتأثر بعديد المنشآت الاجتماعية التي تتوافر في المدينة والتي لا يوجد نظير لها غالبا خارج اسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعي في المدينة الاسلامية ، في العصور الوسطى علينا ان نضع امامنا عدة اعتبارات : اولها ان الحضارة العربية الاسلامية ، كانت باعتراف الباحثين اعظم حضارة عرفها العالم اجمع في تلك العصور ، الامر الذي لا بد وان تنعكس صورته في المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهذه الحضارة . وثاني هذه الاعتبارات ان الحضارة العربية الاسلامية ، – وان كانت قد تأثرت في بعض جوانبها بالحضارات السابقة التي احتكت بها – الا انها لم تقف عند حد الاخذ والمحاكاة ، وانما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، واضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما اكسبها طابعا خاصا فريدا . من ذلك ما اتصفت به هذه الحضارة من امن واستقرار وتسامح وعدالة ، مما اضفى على المجتمع الاسلامي مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والمرونة . اما الاعتبار الثالث فهو ان الاسلام ليس مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدى بالمعنى الضيق للمصطلح ، وانما هو اسلوب للحياة بكل معاني الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازنا فريدا بين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية ، وبين نزعة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشطة من ناحية اخرى . وساعد على ذلك ان الاسلام نفسه لا تزمت فيه ، ولا انغلاق داخل اطاره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بالا ينسى نصيبه من الدنيا بشرط ان يحصر متعته في حدود ما احله الله له ، وبان يراعى ويعتدل ولا يسرف في تلك المتعة ، حيث ان الله سبحانه وتعالى لا يحب المسرفين .

وجدير بالذكر انه في الوقت الذي ارتقت الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية ، في العصور الوسطى رقيا فريدا ، شهدت المدينة الاوربية في العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلك

(١) لا داعي للدخول هنا في المتاهات التي يحلو للبعض الخوض فيها للتفرقة بين الحضارة والمدنية . فمهما يقال من ان الحضارة اوسع افقا من المدنية فان الاشتقاق لكل من الكلمتين في اللغة العربية او اللغات الاوربية يشير الى تقارب المعنى ان لم يكن تطابقه .

بعد سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما اخذ الغرب الاوربى يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشرى ينتقل من المدن الى الضياع والحصون الاقطاعي ، بحيث لم تبق للمدينة سوى اهميتها الدينية بوصفها مركزا لكرسى أسقفى يشرف على ما حوله من ابرشيات وقساوسة فى القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسى . . . فى ذلك الوقت نجد العالم من المحيط الاطلسى والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعديد من المدن المزدهرة التى تنبض بحياة تشطق الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير فى اى ركن آخر من اركان العالم . ويكفى مثلا على ذلك مايقوله أحد الباحثين الاوربيين من ان مدينة قرطبة فى ظل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عن مائتى الف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان اهلها يستطيعون السير فى طرقاتها بعد غروب الشمس فى ضوء المصابيح العامة ، فى الوقت الذى ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون اقرب ما تكون الى قرية صغيرة لايوجد فى طرقاتها مصباح واحد عام يضىء ليلا . (٣)

وثمة ملحوظة اخرى لها اهميتها ، هى ان هذا التباين الواضح بين احوال المدن الاسلامية والمدن الاوربية فى العصور الوسطى ، انعكست صورته فى كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية فى غرب اوربا طوال العصور الوسطى ، الا ان تكون بعض المرثيات التى دونت فى صدر تلك العصور عن روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليه أيام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها فى يد الجرمان البرابرة ، او تكون بعض الكتابات التى الفت فى اواخر العصور الوسطى وفى عصر النهضة تمجيدا للمدن المستقلة – التى عرفت باسم القومونات – والتى ظهرت فى شكل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة فى ايطاليا وحوض الراين .

اما فى دولة الاسلام ، فان كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع فى عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة او اخرى . ولم يقتصر الامر على العناية بالمدن المقدسة – وخاصة مكة والمدينة – وانما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الاسلامية . وهكذا تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربل لابن المستوفى ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزى والسيوطى وابن تغرى بردى وغيرهم . ومهما تباينت المحاور التى دارت حولها تواريخ المدن السابقة – وسواء اتخذت التراجم او الخطط او الحوليات محاور لها – فانها جميعا تحوى قدرا من المعلومات الدسمة عن الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية . . . مما لانظير له فى اى ركن آخر من اركان العالم فى العصور الوسطى .

ولا شك فى ان الطابع العام للمدينة الاسلامية ساعد الى حد كبير على تكييف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك انها اتصفت فى العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دروبها وطرقاتها ، واكتظاظها

---

( ٢ ) انظر للباحث كتاب : حضارة ونظم اوربا فى العصور الوسطى – باب المدن والتجارة .

( ٣ ) Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2-p. 29.

بالسكان .. وهي الصفات التي تبدو في كتب الخطط من ناحية وفي اوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم في الاحياء الاثرية القديمة المتبقاة من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . اما الرحالة الاجانب في اواخر العصور الوسطى فقد اجمعوا على ان المدن الاسلامية التي شاهدوها فاقت في مساحتها وكثرة سكانها اضعاف ما هو معروف من اية مدينة اوربية معاصرة . من ذلك ما قاله جيهان تنود من ان القاهرة تبلغ ثلاثة امثال باريس ، في حين قال برنارد دي بريد نباخ ان كافة سكان ايطاليا لا يضاهون في الكثرة عدد سكان القاهرة وحدها .... (٤)

ومع ضيق طرق المدينة فان الضجيج لم ينقطع منها لاكتظاظها بالناس وبالباعة الجائلين ، واصحاب الحرف الصغيرة كالحلاقين (٥) . يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التي يركبها علية القوم ، والجمال التي تحمل قرب الماء ، ويطوف بها السقاؤون على المنازل والاسواق لامدادها بما تحتاج اليه من ماء . وقد قدر البلوي المغربي هذه الجمال في القاهرة في القرن الثامن الهجري بمائتي الف جمل (٦) . اما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الاجرة في عصرنا ، فعنى اصحابها برشمها وتطهيمها حتى يستأجرها الناس في قضاء حاجاتهم وسفرياتهم نظرا لسرعتها ووداعتها (٧) . وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين في القاهرة في القرن الثامن الهجري ـ الرابع عشر للميلاد ـ بثلاثين الف مكاري (٨) . وربما ادى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من مارة ودواب من ناحية اخرى الى ان شدد المحتسب على اصحاب الدواب بأن « يشدوا في اعناق دوابهم الاجراس وصفاقات الحديد والنحاس لتعلو جلبة الدابة اذا عبرت في السوق ، فيتحذر منها الضرير والانسان الغافل والصبيان » (٩)



وقد قسمت المدينة الاسلامية الى اقسام وحدتها الشارع او الدرب او النهج . وكان في بعض هذه الشوارع ـ في المدن الكبرى ـ خمسة عشر الف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان . وفي الليل تضاء هذه الشوارع بالمصابيح وتغلق ابوابها ، وتشدد الحراسة عليها ، فيرتب لها جماعة من الطواف لكشف الازقة وغلق الدروب ، وتفقد اصحاب الارباع وتأديب المخالفين . ومن سار في الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) .

وكما كان لكل شارع او درب بابان يغلقان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ،

---

(٤) Carre : Voyageurs et ecrivans Francais en Egypte, p. 4 & Clerget : Le Caire Tome 1, pp. 152-153

(٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (B.S.R.G. d'Egypte) Tome 23; p. 144.

(٦) رحلة البلوي المغربي ، ص ٥٥ .

(٧) المرجع السابق

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٧ .

(٩) ابن الاخوة : معالم القربة في احكام الحسبة ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ ( طبعة كمبردج ١٩٣٧ )

(١٠) المقريزي : كتاب السلوك ج ٢ ص ١٩

كذلك كان للمدن الاسلامية الكبرى ـ وخاصة العواصم والثغور ـ واسوار، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخم مرتفع ، يحميها من هجمات الاعداء والعربان وغيرهم ، وبه عدة أبواب ، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه اليها ، وتؤدي منها واليها ، مثل : باب البصرة ، وباب الكوفة ، وباب خراسان ، وباب الشام ، من أبواب بغداد (١١) .وربما سميت هذه الابواب بأسماء المناسبات التي ترتبط بها ـ أو غير ذلك من التسميات ـ مثل باب زويلة (١٢) ، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد ، وكلها من أبواب القاهرة (١٣) . وقرب اسوار المدينة وابوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والاسواق والباعة الجائلون ، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات المغادرين للمدينة والوافدين عليها . هذا في حين اقيمت القرافات لدفن الموتى خارج الاسوار ، وعمرت هذه القرافات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت ، واكتظت بالناس وخاصة في المواسم (١٤) .

واعتنى حكام المسلمين بتجميل مدنهم ـ وخاصة الحواضر والعواصم ـ فأمروا بكنس الشوارع والطرقات ورشها بالمياه ، وطلب من ارباب الحوانيت ان يضعوا عند أبواب حوانيتهم ازياراً مملوءة بالماء لتسهيل اطفاء ما يقع من الحريق ، وقام عمال متخصصون بنزح اسربة البيوت والحمامات وخزاناتها وتنظيفها(١٥) . كذلك حرصوا على اخراج البرصاء والمجذومين من المدن ، وانذروا من يظل منهم داخل اسوارها بالقتل (١٦). هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب ، لانها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧) .

ولم تكن الاسواق المديدة الثابتة في تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب ، بل كانت أيضا مراكز اجتماعية من الطراز الاول ، اذ اصطفت تلاصق حوانيتها الصغيرة، وامام كل حانوت مكان يشبه المصطبة يجلس عليه التاجر ومن يتردد عليه من العملاء والاصدقاء للمساومة او للحديث ، وعندئذ كان يتم تبادل الاحاديث والحكايات والنوادر . ومن المألوف في مصادر تلك العصور ان نقرا عبارة : ( وحدث انني كنت جالسا ببعض الحوانيت . . . ) (١٨) ، او عبارة ( . . . وحكى ذلك لاصحابه في دكانه . . . ) (١٩) ، أو عبارة ( . . . وكان يوما في حانوته فحكى له

---

( ١١ ) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٤ ـ ٧٥

( ١٢ ) نسبة الى قبيلة زويلة ، وهي من قبائل المغرب التي اعتمد عليها الفاطميون .

( ١٣ ) المقريزي : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٢٧٢ ، علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ٨١ .

( ١٤ ) ابن الزيات : الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة في القرافتين الصغرى والكبرى ، خليل بن شاهين : زبدة كشف الممالك ص ٢٧ ، السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢٢ ص ٢١٧

( ١٥ ) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة في محاسن مصر والقاهرة، ج ٩ ، ص ٤٨

( ١٦ ) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٤ هـ ، العيني : عقد الجمان سنة ٦٦٤ هـ

( ١٧ ) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ١٢٥ ، المقريزي : السلوك ج ٢ ص ٢٥٢ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢١٧

( ١٨ ) السخاوي : التبر المسبوك ، ص ١٧٤

( ١٩ ) انظر سيرة الظاهر بيبرس .

... ) (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر اهمية الاسـواق والحوانيت فى ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

اما عن البناء الاجتماعي للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ، فان اكتظاظها بالسـكان وبالمرافق من جهة ، وبالوان النشاط البشرى من جهة اخرى ، جعل المدينة الاسلامية تجمع بـين اسوارها فئـات متباينة من الناس ، يشـكلون طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة فى البنـاء الاجتماعي للمدينة .

وقبل ان نتكلم عن اولى هذه الطبقات ــ وهي طبقة الحكام ــ يصح ان نشير الى انه مع بداية العصر الامـوى اخذت الحياة فى المدينة الاسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الاولى ، وهي البساطة التي اتصفت بها حياة المسلمين ــ حكاما ومحكومين ــ فى المدينة ومكة ، واخـذت تتأثر فى بعض جوانبها بالطابع الروماني الفارسي . وظهر هذا الاتجاه اول ما ظهر فى بلاط الامويين بدمشق ، اذ اخذت مسحة من الترف تعلو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وانما امعن بعضهم فى التنعم واللهو . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتـى انه كان يلبس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلاجل ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم علـى خدمته ، كما يقال ان هشام بن عبد الملك كان اول من اقام حلبات السباق ، وقد اشترك فى السباق فى عهده اربعة آلاف من خيله وخيول الامراء . وكانت الاميرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن فى السباق . اما الوليد الثاني فقد كلف بالغناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل « وحبهـا وجمعها واقامة الحلبة » وسحب هذا وذاك تشبه الحكام من الخلفاء والامراء بالروم ، فصارت لهم فى دمشق القصور الفاخرة التي ازدانت جدرانها بالفسيفساء واعمدتها بالرخام والذهب (٢٢) .

وازدادت مسحة الترف والتنعم عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة الخلافة العباسية ، اذ ترك الفرس ثم الترك اثرا واضحا فى المجتمع بوجه عام وفى حياة القصور بوجه خاص . ذلك ان كثيرا من الخلفاء العباسيين اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية والثروة الواسعة التي رأوا انفسهم غارقين فيها من ناحية اخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأثيثها بفاخر الاثاث والرياش. ثم حذا الوزراء والامراء والقادة وكبار رجـال الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من ابرز سمات الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية فى العصر العباسي . حقيقة اننا نسمع عن بعض الخلفاء العباسيين ــ مثـل المهتدى والمتقى ــ ميلهم الى حياة البساطة ونزعتهم نحو التديـن والخير ، ولكن الغالبية نزعت الى حياة الترف ، حتى غدت قصور الخلفاء العباسـيين فى بغـداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذى امتزجت فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال ان الخليفة المتوكل وحده بنى فى سامرا تسعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصيل الماء الـى

---

( ٢٠ ) المقريزى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ ، السخاوى : الذيل على رفع الاصر ص ٨٣ ــ ٨٤ .

( ٢١ ) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ ــ ١٨٩

( ٢٢ ) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ص ١٧٩.

( ٢٣ ) المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠

قصوره وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي اقامها لنفسه في سامراء ، ويقول ( علمت الآن اني ملك ) . وفي داخل هذه القصور عاش الحكام عيشة تتصف بالبذخ والترف ، فارتدوا الملابس الفاخرة المصنوعة من الاقمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت النساء داخل هذه القصور في اختيار ازيائها الثمينة ذات الالوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدر والياقوت والاحجار الكريمة ، مع التزين بالقلائد والاكاليل والتيجان والمناطق والخلاخل الثمينة . واستوت في ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والامراء والقادة . من ذلك ما نجده في المصادر من أوصاف لقصر معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان في البصرة . (٢٤)

ويعنينا في هذا البحث بصفة خاصة ما اتصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الامر الذى ظهر في الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر في مختلف المناسبات ، وفيها كانت تمد صواني من الذهب الخالص مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزنابيل مملوءة بدراهم ودنانير يصبونها بين ايدي المدعوين ، وهم يصيحون ( ان امير المؤمنين يقول لكم : ليأخذ من شاء ما شاء ) . على ان اهم ما تميزت به حياة القصور في بغداد العصر العباسي المتعددة الانواع ، واشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصاص ومجالس الوعاظ (٢٥) ، ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبته ووجوه الخاص المميز . واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت اسماء بعضهم مثل ابراهيم الموصلي واسحق ومخارق وزمام الزامر ومنصور زلزل وعريب ، فضلا من الجوارى اللائي اشتهرن بالعزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجيه — جارية عبد الله بن طاهر — وعبيدة الطنبورية . (٢٦) هذا مع ملاحظة ان افراد الطبقة الحاكمة — من وزراء وامراء ونحوهم — كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على اقامة اماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) . وربما اقيم الحفل في الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات الى بيوتهن لاحياء حفلات غنائية . وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقترن بالشراب ، وان كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الاموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وانواعه وخصائص كل نوع والندماء ... وغير ذلك .

ولم يكن خلفاء بني امية بالاندلس اقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) . اما مصر فقد امعن حكامها في حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك ان احمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر

---

( ٢٤ ) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤

( ٢٥ ) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٦٧ .

( ٢٦ ) الجاحظ : التاج في اخلاق الملوك ص ٢٧ — ٢٨ ، المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ الاصفهاني : كتاب الاغاني ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٣٥٦ — ٣٥٨

( ٢٧ ) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٨٧

( ٢٨ ) المقرى : نفح الطيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ — ٧٥٤

ويؤسس مدينة جديدة – هي العسكر – لتكون عاصمة له ، حتى اقام فيها قصرا كبيرا تعددت اوصافه في المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه اباه احمد بن طولون ليمعن في حياة الترف ، فانشا لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين واصناف الشجر وحمل اليه كل صنف من الشجر المطعم وانواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسا النخيل نحاسا مذهبا حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس واجسام النخيل مزاريب الرصاص واجرى فيها الماء المدبر ..... » (٢٩) وبعد أن يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصادحة التي عني خمارويه بتربيتها في ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي اقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لان حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملأها بالزئبق ، لانه شكا الى طبيبه من الارق ، فاشار عليه بان ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزئبق ليهتز في رفق ونعومة « وكانت هذه البركة من اعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها في الليالي المقمرة منظر عجيب ، اذ تألف نور القمر بنور الزئبق ... » (٣٠) وناهينا عن جهاز قطر الندى – ابنة خمارويه – التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فاوصاف هذا الجهاز كثيرة في المصادر المعاصرة ، تعطي صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية في المدن الاسلامية ما بين مصر والعراق .

ولم تلبث ان غدت القاهرة – بعد ان اسسها الفاطميون في القرن الرابع الهجري – العاشر للميلاد – ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، اذ اسرف الخلفاء الجدد في بناء القصور فيها ، وتاثيثها بالستور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان احد هذه القصور ( بانه ) لايوجد شبيه له في الشرق ولا في الغرب » (٣١) . وفي داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بذخ وترف . تشهد عليها الملابس الفاخرة التي كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا في دار الكسوة ، هذا فضلا عن الاسمطة الفاخرة التي تمد في كل مناسبة ، والتي افاض المؤرخون في وصفها ، وماكانت تحويه من الذ الطعام والشراب . وقد حكى المقريزي ان الخليفة المعز انجب بنتين ، احداهما رشيدة التي تركت ثروة منها مليون وسبعمائة الف دينار من الذهب ، في حين تركت اختها عبدة عديدا من خزائن الحلي وصناديق الجواهر والثياب الفاخرة . اما ست الملك – ابنة الخليفة العزيز الفاطمي واخت الخليفة الحاكم – فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات مليئة بالمسك ، وقدر كبير من الاحجار الكريمة (٣٢) .

واذا كانت الظروف التي احاطت بالبلاد والعباد في عصر الحروب الصليبية قد فرضت على الحكام من بني أيوب قدرا من التقشف وعدم الاسراف ، فان سيطرة المماليك على الشريان

---

( ٢٩ ) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ٥٣ – ٥٤ .

( ٣٠ ) المقريزي : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦

( ٣١ ) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٥٢

( ٣٢ ) المقريزي : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ – ٤١١

( ٣٣ ) المقريزي : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ – ٨٥)

الرئيسي للتجارة بين الشرق والغرب أمدهم بثروة طائلة ظهر اثرها في حياتهم الخاصة والعامة ، واسهمت في تشكيل الحياة الاجتماعية في المدن التي عاشوا فيها . ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت به القصور السلطانية في عصر المماليك من أثاث ورياش ونافورات وصنابير للمياه الباردة أو الساخنة ـ حسب الحاجة ـ بل لقد بلغ الترف بهم انهم نظموا طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمال الرفاهية والابهة » (٣٤) . وقد أمعن سلاطين المماليك في لبس الفاخر من الثياب ، وأبدلوا ملابسهم ثلاث مرات في اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى بعض الرحالة الغربيين الذين زاروا مصر في ذلك العصر ان الرداء الذي يخلعه السلطان لا يرتديه مرة ثانية مطلقا ، وانما توضع الملابس المخلوعة في مكان خاص حتى ينعم بها على امرائه وخاصته . (٣٥) وبالاضافة الى ولع المماليك بالصيد والرياضة ، فان كثيرا من سلاطينهم وامرائهم شغف بالموسيقى والغناء ، حتى جرت العادة زمن ابي المحاسن ان يكون لكل سلطان او ملك جوقة في قصره (٣٦) .

وهكذا يتضح من هذه العجالة ان الطبقة الحاكمة كان لها دور نشيط في الحياة الاجتماعية التي حفلت بها المدن الاسلامية في العصور الوسطى . ولا يخفى علينا ان هذا النشاط الذي بدا في صورة كبيرة في العواصم والمدن الكبرى امتد في صورة او اخرى الى المدن الاقليمية ـ كصنعاء وحلب والاسكندرية وفاس وغرناطة ـ حيث انتشر عدد من الامراء وكبار الموظفين ، وهؤلاء كانوا في حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاء والسلاطين وكبار الامراء في العواصم .



فاذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وأمراء ووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الاسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمين ومتعلمين . ولا يخفى علينا ان العصور الوسطى هي عصور الايمان ، بمعنى أنها اتسمت بمسحة دينية واضحة ، جعلت للفكر الديني واهله مكانة ممتازة في قلوب الخاصة والعامة . ولذا نجد جماعة العلماء ورجال الدين ـ وهم الذين اطلق عليهم في بعض البلاد والمصادر اسم المعممين او اهل العمامة ـ (٣٧) يحظون بمكانة مرموقة في المدينة الاسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان احساس الحكام دائما بانهم في حاجة الى دعامة يستندون اليها في حكمهم ويستعينون بها في ارضاء الشعب ، كفيلا بحرصهم على استرضاء رجال الدين بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة في النفوس . وهكذا عاش العلماء في المدينة الاسلامية ، في سعة من العيش ، معززين

---

(٣٤) القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٣٩٥

(٣٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (Bulletin de S.R.G. d' Egypte-Tome 23)

(٣٦) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ١٧٨

(٣٧) ابن حجر ، انباء الغمر ج ٢ ص ٢٧٧ ب ( مخطوط ) ، تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ٢٢٧ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٠٥ .

مكرمين ، فسمح لهم بركوب الخيل المطهمة ،اسوة بالامراء وكبار رجال الدولة ، واضيفت عليهم القاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والذى انتهت اليه رياسة العلم .. (٣٨) ولعل اقوى دليل على احساس الناس بمكانة العلماء انهم صاروا يقصدونهم لقضاء حوائجهم ويتوسلون بهم للشفاعة لهم عند اهل الدولة . (٣٩)

اما الشواهد على ما تمتع به العلماء فى المدينة الاسلامية ، بقدر من البساطة وسعة العيش ، فعديدة . من ذلك ما اشتهر به بعضهم من انه «كثير التانق فى ماكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغف بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتى اشتمل اصطبله على كثير من الخيل والنعام والغزلان . (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التى شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت فى احسن قالب وابهجزى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفيسة والاوانى الثمينة ما يصعب تقديره . (٤٣)

اما المصدر الرئيسى لهذه الثروة والسعة التى تمتعت بها غالبية العلماء فى المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، فكانت الاوقاف والاحباس التى اوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقوات ، او على الاشخاص انفسهم فيتوارثون المرتبات ابنا عن اب ( ٤٤ ) . وبالاضافة الى هذه الاوقاف لم تضن الدولة فى تلك العصور فى منح العلماء ذوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الارزاق العينية ، فكانت لهم انصبة شهرية من الغلة ويوميه من اللحم والتوابل والخبز والطيق . هذا عدا السكر والشمع والزيت والكسوة والاضحية فى كل سنة ، مع زيادة تعيين الحلوى والسكر فى شهر رمضان . (٤٥)

وبعد ذلك تأتى طبقة ثالثة لها اهميتها فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى ، هى طبقة التجار. وهنا ينبغى ان نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا ارستقراطية المال ، واختصوا غالبا بالتعامل فى السلع الثمينة ، كانواع الرقيق والمجوهرات ، ونحوها ... وهذا الفريق ارتبط بقصور الخلافة والسلاطين والامراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا ... ، وفئة صغار التجار والباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بعامة الشعب. وفى جميع الحالات ، فانه يبدو من القصص

---

( ٣٨ ) Ibrahim Salama : L'Enseignment Islamique, p. 26

( ٣٩ ) السخاوى : تحفة الاحباب ، ص ٢٩

( ٤٠ ) ابن حجر : رفع الاصر ورقة ١٢٥ ب ( مخطوط )

( ٤١ ) ابن قاضى شهبة : الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ١ورقة ٤٦ ( مخطوط )

( ٤٢ ) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ١٢٢ ( الطبعة الاهلية )

( ٤٣ ) ابن قاضى شهبة : المصدر السابق ( نفس الجزء والصفحة ) .

( ٤٤ ) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٣٦٤ ( الطبعة الاهلية ) .

( ٤٥ ) المصدر نفسه .

الشعبى المعاصر ـ كقصص الف ليلة وليلة ـ كيف عاش التجار فى المدينة الاسلامية فى يسر ورخاء . (٤٦) وكان يحدث فى تلك العصور، اذا ارادوا مدح شخص ان يصفوه بأنه من «بيت تجارة ووجاهة» (٤٧) . كذلك يحكى من بعض تجار القاهرة فى عصر سلاطين المماليك انه بنى دارا ، فصرف عليها خمسين الف دينار وزين قاعاتها واروقتها بالرخام الثمين وزخرفها بمختلف النقوش والزخارف . (٤٨)

ومع اتساع المدينة الاسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومرافقها ، اكتظت بعدد كبير من الصناع واصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلك المجتمع . وقد جرى الوضع فى تلك العصور ان تكون لاهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحدد عددهم ، ومعاملاتهم فيما بينهم وبين بعض ، وفيما بينهم وبين الجمهور ، كما يكون يكون لهم رئيس او شيخ يرأسهم ويفض مشاكلهم ويرجعون اليه فى كل مايهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة. ولما كان دخول اى فرد جديد فى حرفة من الحرف من شأنه ان ينافس أصحابها الاصليين ، فانهم كانوا لايمرنون احدا على طرق صناعتهم الا ان يكون انى ليحل محل احدهم ، وفى هذه الحالة يقبل بشروط خاصة . (٤٩)

كذلك اكتظت المدن الاسلامية فى العصور الوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة والسقائين والمكاريين والمعدمين واشباه المعدمين ، وهؤلاء اطلق عليهم اسم العامة او العوام . ولاشك فى أن هناك نسبة من هؤلاء انحرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسوء الخلق ، وصاروا مصدر فساد واضطراب فى المجتمع . ومن هذا الفريق ظهرت فى مدن العراق جماعة العيارين والشطار الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ، والذين زاد من خطرهم ان صار لهم تنظيم مسلح يخضع لرئاسة موحدة ترعى امورهم . (٥٠) وسرعان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على نفوس الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدرا للقلق والفوضى وعدم الاستقرار . أما فى مدن مصر فقد اطلق على هؤلاء المنحرفين والدهماء اسماء عديدة نصادفها فى المصادر المعاصرة ، مثل البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها . (٥١) وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش بانهم « طائفة كبيرة اهل صلابة وجوه ودعارة ». (٥٢)

ومع ذلك فقد داب الحكام ـ من خلفاء وسلاطين ـ فى الدول الاسلامية ، فى العصور الوسطى على مديد العون ـ بقدر ما سمحت به الظروف ـ الى الفقراء والمحتاجين فى المدن ،

---

(٤٦) الف ليله وليله ـ قصة مريم الزنارية .

(٤٧) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٠ ص ١٤ ، ترجمة محمد بن محمد القارسكورى .

(٤٨) ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ٤ ص ٣٢ ب ( مخطوط ) .

(٤٩) سهير القلماوى : الف ليله وليله ، ص ٢٣٢

(٥٠) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ـ حوادث سنة ٤١٧ هـ. ويقول نفس المؤرخ فى حوادث سنة ٤٢٦ هـ « وعظم امر العيارين ، وصاروا يأخذون الاموال ليلا ونهارا ، ولا مانع لهم ... والسلطان عاجز عن قهرهم » .

(٥١) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ابن دقماق : الجوهر الثمين ص ٢٨ ، ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٩٢ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ١٤٦ .

(٥٢) ابن بطوطة : تحفة النظار ، ج ٢ ص ٨٥ ( طبعة باريس )

وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة في اوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعهم من التسول او الانحراف ( ٥٣ ) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر في مجموعها عن المجتمع الاسلامي في المدينة ، فان علينا ان نذكر وجود اقليات لها اهميتها في بناء المجتمع المدني ، وتفاوتت في عددها ونوعيتها من مدينة الى اخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم او مصر من الامصار . وفي جميع الحالات فانه من الثابت ان تسامح الاسلام ساعد على اضفاء جو اجتماعي خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين اهل المدينة على اختلاف طوائفهم ومللهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر او كتاب المواعظ والاعتبار للمقريزي ، يسترعي نظره ذلك العدد الكبير من الكنائس والاديرة والهياكل الخاصة باهل الكتاب في دمشق والقاهرة ، والتي سمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشرة طقوسهم فيها . ومن بين ثنايا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التي تمتع بها النصارى واليهود في المدن الاسلامية ، في ممارسة كافة الوان النشاط الاقتصادي وغير الاقتصادي ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا ارقى المناصب في الدولة ( ٥٤ ) . وكان للنصارى بطرك في عاصمة الدولة ، ولليهود رئيس او حاخام ، يشرف كل منهما على ابناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائي وديني كبير عليهم ، فضلا عن انه يحظى باحترام الدولة ويخلع عليه عند توليه منصبه . ( ٥٥ )

ويصف ابن الاخوة ـ في القرن الثامن الهجري ـ حال اهل الذمة في المدينة الاسلامية ، فيقول ان دورهم صارت تعلو على دور المسلمين ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالنعوت التي كانت للخلفاء ويكنون بكناهم ، فمن نعوتهم : الرشيد وابو الحسن ، وابو الفضل ، كما « ركبوا مركوب المسلمين ولبسوا احسن ملبوسهم »(٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع اهل الذمة في المغرب والاندلس (٥٧) . ثم ان المسلمين ـ رجالا ونساء حتى مشايخ الصوفية ـ اطمأنوا الى اطباء اليهود والنصارى وتركوهم يتولون علاجهم ... (٥٨) .

وقد ادى كل ذلك الى كثير من التقارب بين عناصر السكان في المدينة الاسلامية ، مما اضفى عليها جوا اجتماعيا اكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور البعض . وحسبنا ما نصادقه في

---

( ٥٣ ) العيني : السيف المهند في سيرة الملك المؤيد ص ١٩٨ ، ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٧٩٨ ، المقريزي : السلوك ج ٢ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ، اغاثة الامة بكشف الغمة ص ٣٥

( ٥٤ ) رحلة بنيامين التطيلي ص ٣٧ ـ ٣٨ ، ١٢٧ ، ابن خرداذبة : المسالك والممالك ص ١٥٣ . السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢ ص ١١٦ ـ ١١٧ ، ابو الفدا : المختصر ج ٢ ص ١٢٨ ، ابن الاثير : الكامل ج ٩ ص ٨١ ـ ٨٢ .

( ٥٥ ) متز الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري( ترجمة ع . ابو ريدة ) ص ٥٨ ـ ٥٩

( ٥٦ ) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ٤٢ ـ ٤٣

( ٥٧ ) الادريسي : صفة المغرب ، ص ٢٠٥

( ٥٨ ) الشعراني : ذيل لواقح الانوار ، ص ٣٦٦ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٢٨٠

المصادر من أن المسلمين واهل الذمة فى المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهانى ، ويتهادون بالحلوى فى اعياد كل طائفة . ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تعرض اهل الذمة فيها لنوع من الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لان هذه الفترات كانت قصيرة ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال من روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام للعلاقات بين المسلمين واهل الذمة داخل المدينة الواحدة(٥٩) .

هذا عن البناء الاجتماعي للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى . ولا شك فى ان تنوع طبقات المجتمع وتباينها فى المستوى ، مع كثرة السكان واختلاف ميولهم ومشاربهم كل ذلك جعل المدينة الاسلامية ، تحفل بالنشاط والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم ووقتهم . فبالاضافة الى العمل والانتاج فى ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف المتنوعة ، شهدت المدن الاسلامية ، نشاطا منقطع النظير فى الحياتين الدينية والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي كانت تعقد فى الجوامع ، ثم فى المدارس والخانقاوات وغيرها . ( ٦٠ ) كذلك دأب المعلمون والمتعلمون على الانتقال من مدينة الى اخرى حيث يجتمعون بشيوخهم واخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون . ( ٦١ ) وكثيرا ما كانت المدينة تشهد حفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة انشاء مدرسة جديدة او الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، او ختم البخارى . . . فيجتمع اهل العلم والدين ـ من مدرسين وقضاة وفقهاء ـ فضلا عن الاعيان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخور » ، ويمضى الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش فى مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية اخرى .(٦٢) هذا فى حين حظيت مجالس القصاص والوعاظ بقبول نسبة كبيرة من اهالي بعض المدن ، فانتشر القصاص والوعاظ فى الاسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، او يبثون مواعظهم ـ التى رغم ما احتوته احيانا من مبالغات وانحرافات ـ فانها كانت تمثل لونا من الوان النشاط النفسي والفكرى ـ على المستويين العام والخاص ، فى المدينة الاسلامية(٦٣) .

والحق ان الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية ، اتسمت بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس . ومن هذه الوسائل الخروج الى المتنزهات والحدائق ، مثل الغوطة بالنسبة



---

( ٥٩ ) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٩ ، ٢٣٧ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٢٥ ، العيني : عقد الجمان حوادث سنة ٦٦٩ هـ ( مخطوط )

( ٦٠ ) ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٨٥ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ٤٧٥

( ٦١ ) الدمشقى : ذيل تذكرة الحفاظ ، ص ٣٤ ، العيدروسى : النور السافر ص ١٦ ـ ١٧

( ٦٢ ) السخاوى : التبر المسبوك ص ٢١٦ ، الذيل على رفع الاصر ص ٨٣ ـ ٨٤ ، المقريزى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ ـ ٨٦٠

( ٦٣ ) المقريزى : المواعظ ج ٢ ص ٢٥٣ ( طبعة بولاق ) ، السيوطى : الاشباه والنظائر

لدمشق ، وشاطىء النيل والبرك بالنسبة للقاهرة . ( ٦٤ ) وقد اشار ابن عساكر الدمشقى الى « متنزهات دمشق » ، كما اشار ابن دقماق الى ان جزيرة الروضة غدت « فرجا ومتنزهات » ( ٦٥ ) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بانها « مكان النزهة والتفرج » ( ٦٦ ) . وفى مثل هذه المتنزهات اعتاد ان يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة او حجاب ، ويتبعهم عدد كبير من الباعة . (٦٧)

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الاسلامية الغناء والموسيقى ، اذ لم يقتصر امرهما على المجالس التي كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام ـ كما سبق ان اشرنا ـ وانما شغف بهما الناس جميعا على اختلاف فئاتهم . وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المغاني » ( ٦٨ ) . وحكي عن احد الفقهاء انه سمع بمغنية شهيرة تغني فى مكان ما ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها ، فلما عرف شيخه سبب غيابه قال له عند عودته « امرها عندى خفيف » (٦٩) لذلك لم يقتصر الامر على كثرة اسماء المغنين والمغنيات التي ترددت فى المصادر المعاصرة ، وانما نستطيع ان ندرك مدى ما صار لهم من تفوق فى المجتمع ، عند الحكام والمحكومين سواء . (٧٠) وقد وصفت احدى المغنيات فى القرن التاسع الهجرى بانها كانت ذات حظوة كبيرة عند اهل الدولة (٧١) ، بل ان مؤرخا شهيرا مثل ابن الاثير يحرص على ان يذكر فى ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على الصعيد الاسلامي باكمله . اذا به فى ختام حوادث سنة اثنين واربعين وثلثمائة للهجرة يعني اربعا من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول ما نصه « وفيها ـ فى ذى القعدة ـ ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدعة الحمدونية ، عن اثنين وتسعين سنة (٧٢) . اما الالات الموسيقية التي استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها الطبول والزمور والكمنجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرق والنقارات » . (٧٣)



---

( ٦٤ ) وقد اشتهرت من هذه البرك بركة الجبش وبركة الرطلى وغيرهما ـ انظر المقريزى : المواعظ ج ٢ ص ٢٤٧ وما بعدها ( الطبعة الاهلية )

( ٦٥ ) ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٠

( ٦٦ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠

( ٦٧ ) ابن اياس : بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ

( ٦٨ ) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٢٦

( ٦٩ ) الادفودى : الطالع السعيد ، ص ٢٢٦

( ٧٠ ) انظر كتاب الاغانى لابى الفرج الاصفهانى ج ١ ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ١٩٠ . وكذلك ابو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ج ٢ ص ١٨٣

( ٧١ ) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٢ ، ترجمة خديجة الرحابية

( ٧٢ ) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٣٤٢ هـ

( ٧٣ ) سيرة الظاهر بيبرس ج ٤٩ ص ٨ .

ومن وسائل التسلية التي شاعت في كثير من مدن العالم الاسلامي ـ وخاصة مصر ـ في اواخر العصور الوسطى ، خيال الظل . وفيه كانت تعرض تمثيليات في شكل عرائس وصور من الجلد او الورق المقوى ، وتوضع خلف ستارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلالها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الاخرى . بتلك العرائس ثقوب ومفصلات لجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعصا في يده حسب الحوار الدائر في القصة .

ويبدو أن خيال الظل غدا في وقت من الاوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الايوبي شغوفا ـ وقت فراغه وراحته بحضور تمثيليات خيال الظل ومعه وزيره القاضي الفاضل . ( ٧٤ ) وعرف عن بعض سلاطين المماليك ـ مثل قانصوة الغوري ـ خروجهم الى المتنزهات ومعهم خيال الظل وجوق المغاني لتسليتهم . ( ٧٥ ) وبعد ان فتح السلطان العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة ـ في القاهرة ـ حيث احضروا له خيال الظل « فانشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المخايل بثمانين دينارا ، وخلع عليه قفطانا مذهبا ، وقال له : اذا سافرنا الى اسطنبول امض معنا ، حتى يتفرج ابني على ذلك !! » ( ٧٦ )

كذلك تلهى الناس في المدن الاسلامية احيانا بعده العاب اتخذت طابع المقامرة ، مثل تطيير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمناقرة بالديوك ، فيراهن الشخص على هذا الطير او ذاك الكبش او الديك ، فاذا فاز كسب الرهان (٧٧) . ويدخل في هذا النوع من الالعاب ايضا المالحة .. اى رفع الاثقال ـ ، والمثاقفة ـ من الثقاف وهو الخصام والجلاد والطعان بالرمح ـ ، والملاكمة والمشابكة . . . وكانت هذه الالعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان . (٧٨) هذا كله عدا العاب البهلوانات والحواة التي تسلى بها الناس في المدن ، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقرادة الذين يلعبون بالقردة . (٧٩)

واعتادت المدن الاسلامية أن تشهد كثيرا من الاحتفالات والاعياد ، منها الدينية التي يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية او شبه القومية التي يحتفل بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها العائلية . ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال بالمولد النبوى الشريف ، والاحتفال باحياء شهر رمضان الكريم ، والاحتفال بعيدى الفطر والاضحى ، وخروج موكب الحج . (٨٠) وفي هذه الاحتفالات كان الناس يقيمون الزينات ويكثرون من الاضواء ، ويعملون الولائم ،

---

( ٧٤ ) Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - p.p. 31-34

( ٧٥ ) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٣٤٧

( ٧٦ ) المصدر السابق ج ٢ ص ١٢٥

( ٧٧ ) المقريزى : السلوك ج ١ ص ٧٥٤ ، ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٤١

( ٧٨ ) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ١ ص ٥٥ ( بولاق ) ، السلوك ج ٢ ص ٦٤٢ ، ٧٥٤

( ٧٩ ) سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٦ ص ٤١

( ٨٠ ) الماوردى : الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ ـ ١٠٥

ويتصدقون بأنواع الصدقات . اما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام ، فكانوا يبالغون في التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء والمحتاجين ، هذا في حين يستعد الجميع للاعياد بالملابس الجديدة ، واعداد الكعك والحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يخرج كثير الى المتنزهات . (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالمواكب الحافلة التي شهدتها المدن الاسلامية ــ مثل مواكب العيدين ــ وموكب الحج ــ وفيها كان يخرج الخليفة او السلطان في حفل كبير في ابهى صورة ، وسط تهليل الناس وزغردة النساء ودعاء الرجال . (٨٢)

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اصطبغ بصبغة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا في مدينة دون اخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة حواضر الاقاليم وعواصم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد او سلطان ، او ابلاله من مرض ، او عودته ظافرا من حرب ... وفي هذه الحالات كانت المدينة تزين بمختلف الوان الزينة ، وتمد الاسمطة في قصر الحاكم ، وتضاء الدكاكين والحوانيت بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المغاني تدق بالدفوف ، فيختلط صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال... (٨٣) وقد شهد الرحالة المغربي ابن بطوطة افراح اهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المماليك في مصر من كسر اصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق في تزيين اسواقهم «وكيف انهم علقوا بحوانيتهم الحلل والحلى وثياب الحرير «وبقوا على ذلك اياما » . (٨٤)

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد النيروز او الربيع ، وخاصة في بغداد على عصر العباسيين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة في ذلك العصر (٨٥) . اما في مصر ، فان الاصل في عيد النيروز انه عيد من اعياد النصارى ، ويكون في اول شهر توت ، اي راس السنة القبطية . ولكنه غدا في اواخر العصور الوسطى ــ وخاصة في مصر سلاطين المماليك ــ عيدا عاما يشترك في احيائه المسلمون والمسيحيون سواء ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلون في شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات واماكن النزهة ، يلعبون ويلهون ، في حين تتعطل الاسواق عن البيع والشراء . (٨٦)

وثمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا في القاهرة ومصر ، وهي الاحتفال بوفاء النيل . فاذا اعلن ان ارتفاع ماء النيل بلغ ستة عشر ذراعا ، اعرب الناس عن فرحتهم باشعال الشموع والقناديل ، واستئجار المراكب وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج في موكب كبير يخرج

---

( ٨١ ) المسعودي : مروج الذهب ج ١ ص ٢١٢ ــ ٢١٣

( ٨٢ ) القلقشندي : صبح الاعشى ج ٤ ص ٧ ــ ٨ ، النويري : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٢٤٢ ، الماوردي : الاحكام السلطانية ص ١٠٢ .

( ٨٣ ) ابو المحاسن : حوادث الدهور في مدى الايام والشهور ، ج ٢ ص ٤٩٦

( ٨٤ ) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٧٠

( ٨٥ ) البيروني : الآثار الباقية ، ص ٢١٥ ــ ٢٢٤ ( طبعة ليبزج ١٨٧٨ ) .

( ٨٦ ) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٤٩ وما بعدها ، ابن اياس : بدائع الزهور ، حوادث ٧٨٧ هـ

فيه السلطان الى مقياس الروضه ، حيث يمد سماط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة . (٨٧)

وكان من الطبيعي ان تحتل الحياة المنزلية والعائلية ركنا هاما من اركان الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية . وفي ظل الاسلام وتعاليمه ومثله وروحه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين شتى المدن الاسلامية. وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ، فكان يراعى فيها – في مدن الشرق والمغرب جميعا – عدم تمكين اى فرد بالخارج من رؤية مابداخل المنزل ، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لاهل المنزل من طريق الاحواش الداخلية .

اما عن الحياة العائلية فان الطابع العام للأسرة الاسلامية ، ظل هو السائد سواء من ناحية مركز الاب ونفوذه على زوجته وابنائه او احترام الزوجة لزوجها والابناء لوالدهم . واعتاد الرجل ان يقضي معظم نهاره في عمله خارج المنزل، حتى اذا ما كان غروب الشمس ، عاد الى منزله «حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره في بيته» (٨٨) اما الزوجة فتقوم بشئون منزلها ، وربما خرجت الى الاسواق لاستحضار مطالب لأسرتها حتى اذا ما اقترب موعد عودة زوجها ، ارتدت الثياب الرقيقة المذهبة او المصنوعة من الحرير الفاخر ، لتظهر امام زوجها في صورة فاتنة . وقد اكثر بعض فقهاء المسلمين من نصح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتسريح الرأس وتزيين الشعر ، والتطيب بالطيب امام الزوج «حتى يطيب قلبه» (٨٩) . كذلك اخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهن بالزينة عند الخروج من المنازل ، واهمال انفسهن داخلها امام الازواج . (٩٠)

وعني الآباء والامهات بتربية ابنائهم وتعليمهم في المدن الاسلامية . فاذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب، وعندئذ يقوم بتاديبه وتعليمه احد مؤدبي الاطفال . ولتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالدين في نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الامهات ان يلجأن الى مؤدب الاطفال لتشكوى ابنائهن اذا اخلوا بالادب في المنزل . (٩١) واحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم اولادهما بالمنزل ، فيحفظون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن «يحتاجا الى معلم » . (٩٢)

---

( ٨٧ ) القلقشندي : صبح الاعشى ج ٤ ص ٤٧، ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٥

( ٨٨ ) سيرة الظاهر بيبرس ص ٦٢ .

( ٨٩ ) السيوطي : الايضاح في علم النكاح ص ٥ – ٦ .

( ٩٠ ) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٤ – ٢٤٥

( ٩١ ) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ١٨٤ ( ترجمة عمر بن ابي الفتوح ) ، ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٨٠ ، السخاوي : التبر المسبوك ص ١٥٨ ، سيرة الظاهر بيبرس ج ٢٠ ص ٥٢ .

( ٩٢ ) الف ليله وليله – قصة قمر الزمان ، ج ٤ ص ٢٢٨ .

( ٩٢ ) Schefer : Le Voyage d'Outremer de Jean Thenaud, p. 46.

النويري السكندري : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٧ .

وثمة ظاهرة ملاحظة في المدن الاسلامية ، هي أن الغالبية العظمى من اهاليها اعتادوا عدم طهى الطعام في منازلهم ، الا في حالات الضرورة . وكان الوضع السائد هو شراء الاطعمة المطهية التي تفيض بها الاسواق والطرقات . اما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون ، منها التسمية ، في اول الاكل ، والحمد والشكر في آخره ، ومنها الاتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الايسر ، ويكون الاكل بثلاثة اصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغة ، وعدم الكلام حين الاكل . (٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية ، في المدن الاسلامية ، بظاهرة لانجد لها شبيها في المجتمع الاوربي في العصور الوسطى ، هي كثرة الولائم المنزلية . فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للاهل والاحباب ، واهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاء من بناء دار جديدة ، والاحتفال بعودة مسافر او حاج . ( ٩٤ )
ووضعت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد ، منها انه يجب على صاحب البيت ان يبدأ بالاكل ايناسا للضيوف ويعزم عليهم ، ولا يمعن في الاكل حتى اذا شبع الضيوف ـ أو قاربوا ـ فحينئذ يأكل بانشراح . كذلك يجب عليه ان يقدم لهم ـ قبل الاكل وبعده ـ ما يغسلون به أيديهم ، ويحسن ان يتولى ذلك بنفسه ، على ان يبدأ بالغسيل افضلهم ، ويكون صاحب الدار آخر من يغسل يديه . ( ٩٤ )

ومن الخصائص البارزة التي اتسمت بها الحياة المنزلية في المدن الاسلامية كثرة الاحتفالات والافراح العائلية ، والتفاخر في احيائها . واول هذه الافراح العائلية الاحتفال بالزواج . وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار افراح الحكام ـ من خلفاء وسلاطين وملوك ـ وما كانت تنطق به هذه الافراح من بذخ واسراف . اما على المستوى الشعبي فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير في اتمام مهمة الخطوبة ، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور .... وغير ذلك من لوازم النساء . وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على اسرار الحريم ، فتستطيع ان تأتي للعريس بالعروس التي تتفق مع رغباته وميوله (٩٥) . والغالب ان الفتاة لم يكن لها اي راي في اختيار شريك حياتها ، بل ظل الراي الاول والاخير لوالدها ، وربما شاركته في ذلك الام . (٩٦)

فاذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران ، فتكتب خطبة صداق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧) . وربما فضل كثيرون عقد الانكحة في المساجد طلبا للبركة ، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التي يحرقون فيها البخور ، وبعد كتابة العقد ينصرفون في حفل كبير (٩٨) .

---

( ٩٣ ) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ ( ترجمة عثمان بن علي بن عمر ) ، النويري : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٦
( ٩٤ ) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٢٨ ـ ٢٢١ .
( ٩٥ ) ابن دانيال الموصلي : طيف الخيال ، ص ٣٩ .
( ٩٦ ) السخاوي : التبر المسبوك ص ٢٦١ .
( ٩٧ ) القلقشندي : صبح الاعشى ج ١٤ ص ٢٠٠
( ٩٨ ) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٢٦٤

وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة بعد عقد القران ، وهي اعداد الشوار ونقله الى بيت الزوجية . ويتناسب الجهاز مع مكانة اصحاب العرس ومدى ثرائهم ، ففي افراح الخلفاء والسلاطين والأمراء ، تحمل الجهاز احيانا قوافل الدواب والجمال ومئات الحمالين . وقد افاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدي عند زواج ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما انفقه المأمون على زواجه من بوران بنت الحسن بن سهل (٩٩) ، وما قدمه خمارويه حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي المعتضد ، والذي قيل فيه انه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا في وقته ... » (١٠٠) . اما اذا كان اصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوار في حفل يشترك فيه الاقارب والمعارف . (١٠١) .

وفي ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل والاصدقاء تسمى وليمة العرس ، وهما في الواقع وليمتان احداهما للنساء وتقام في بيت العروس والاخرى للرجال تقام في بيت العريس ، وربما اقيمت الوليمتان في بيت واحد . وبعد الطعام ـ اي في المساء ـ يخرج العريس قاصدا بيت العروس في موكب كبير يحف به الاهل والاصدقاء (١٠٢) ، وبوصول العريس الى منزل عروسه يبدأ حفل الزفاف الذي تحييه عدة جوق من المغاني ، فيختلط فيه الغناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء . وكثيرا ما تباهى المدعوون والمدعوات بالمبالغة في تقديم النقوط الى المغاني ، فضلا عن الهدايا من الشمع والخراف والسكر والتحف الفاخرة الى اصحاب العرس (١٠٣) .

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير في ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة ، فاذا وضعت ام مولودها اقبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن اصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو ، في حين تدوي المزامير والابواق على ابواب المنزل « للعمل مافي وسعها من الفرج والشهرة » (١٠٤) . ويتضاعف الفرح اذا كان المولود ذكرا ، ففي هذه الحالة يتعين على والده ان يقيم « وليمة ذكر » (١٠٥) ، يدعو اليها الاهل والاصدقاء ، ويفرط في عمل الوان الطعام الفاخر ، هذا بدا مظاهر التكريم التي تضاعف لام المولود في هذه الحالة . وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنئين والمهنئات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها اللهو واللعب والرقص . (١٠٦) وعندما تحل الليلة السابعة ـ وهي ليلة السبوع ـ يقام

---

(٩٩) الشابشتي : الديارات ورقة ٦٧ ا ( مخطوطة دار الكتب المصرية ) ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٩٤ ، المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٢٤ .

( ١٠٠ ) ابن دقماق : الانتصار لواسطة عقد الامصار ج ، ص ٦٧ .

( ١٠١ ) ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٤٧٩ ، المقريزي : المواعظ ج ٢ ص ١٠٥

( ١٠٢ ) ابو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ١ ص ٦٦ ـ ٦٧

( ١٠٣ ) العيني : عقد الجمان ـ حوادث سنة ٧٢٢ هـ ( مخطوط )

( ١٠٤ ) تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ١٤٥

( ١٠٥ ) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٥٦٠

( ١٠٦ ) السخاوي : التبر المسبوك ص ٧ ، المقريزي : السلوك ج ٢ ص ٣٢)

احتفال كبير ، فتلبس ام المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار في موكب كبير تحيط بها الشموع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمل المولود ، وامام القابلة امراة اخرى معها طبق به شيء من مخلوط الملح وبعض الحبوب ؛ تنثره يمينا ويسارا . هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان . ( ١٠٧ ) ولم يتخلف اهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب في الاحتفال بهذه المناسبات . ويتحدث السخاوي عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فاقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء ( اي الصوفية ) وغيرهم ممن « توسم فيهم الخير » . ( ١٠٨ ) .

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الاهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين في هذه المناسبة من تقديم النقوط لاهل الطفل « في الطشت الذي يطاهر فيه الولد » . فاذا كان الختان خاصا باحد ابناء الحاكم ، نادى المنادي بذلك في الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة . ( ١٠٩ )

اما في موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح ؛ فقبل خروج الحاج تقام الافراح في منازل الحجاج ، وبعد عودته تقام الليالي الملاح ويضرب الطبول ونفخ الابواق على بابه ( ١١٠ ) .

اما عن نصيب المراة في الحياة العامة في المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يستدعي الانتباه. ذلك انه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المراة ، فانها اسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم النساء الذي تحتويه تواريخ المدن الاسلامية في العراق والشام ومصر وغيرها . هذا فضلا عما في كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء شهيرات اسهمن في مختلف الوان النشاط السياسي والفكري والديني والاجتماعي ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا وحده افرد جزءا كاملا في كتابه « الضوء اللامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد عن الالف ترجمة لامراة من شهيرات النساء اللائي توفين في القرن التاسع الهجري.

وهناك ادلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام ـ من خلفاء وسلاطين وامراء ـ في شئون الحكم والمشاركة في توجيه سياسة الدولة. وحسبنا ان نشير على سبيل المثال لا الحصر ـ الى عائشة ام المؤمنين ، وعكرشة بنت الاطرش، وام البنين زوجة الخليفة الاموي الوليد بن عبد الملك ، والخيزران زوج الخليفة المهدي وام الهادي والرشيد ، والسيدة زبيدة زوجة الرشيد وام الامين ، وقبيحة زوجة المتوكل وام المعتز ، والسيدة ام الخليفة المقتدر ، والسيدة صبح ام هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الاندلس ، وست الملك اخت الخليفة العزيز

---

( ١٠٧ ) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ٢٩٠ ـ ٢٩١

( ١٠٨ ) السخاوي : التبر المسبوك ص ٣٤٩

( ١٠٩ ) ابن دقماق : الجوهر الثمين ، ص ١١٧

( ١١٠ ) ابن الحاج : المدخل ج ٤ ص ٢١٦

الفاطمي ، وشجرة لدر أولى سلاطين المماليك فى مصر . ( ١١١ ) ويروى المقريزي كيف تطرف بعض الولاة فى القاهرة سنة ٧٣٧ هـ فى مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الامراء ليشفعوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتى اذا ما قامت ست حدق زوج السلطان الناصر محمد فى رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب لها السلطان (١١٢) وعندما ادرك الناس سلطة نساء اهل الدولة ونفوذهن ، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوى عن العلم البلقيني انه توصل الى منصبه من طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخوند العظمى . » ( ١١٣ )

ولم يقتصر نصيب المرأة فى المدينة الاسلامية على التدخل فى بعض شئون الدولة ، وانما شاركت ايضا مشاركة فعالة فى الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نظمن الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى . ودابت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الاسلامية شأن فقهاء ذلك العصر للسماع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء — كابن عساكر وابن حجر — لم يروا حرجا فى الاعتراف بانهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وان بعضهن اجزن لهم . فالحافظ بن عساكر فى دمشق يروى انه سمع من ملكه بنت داود ، وانها اجازت له جميع حديثها ، وابن حجر فى القاهرة يذكر انه حصل على اجازتين الاولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية . ( ١١٦ ) كذلك اقبلت النساء فى المدن الاسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجوامع حيث يجلسن فى مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من ان فاطمة بنت سهل بن بشر — المدعوة ست العجم — « كانت تعظ النساء فى بعض المساجد . » ( ١١٨ )

---

( ١١١ ) مسكويه : تجارب الامم ج ١ ص ٢٤٧ — ٢٤٨ ، السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٥٣ ، الصولى : اخبار الراضى الله والمتقى لله ص ٥ — ٦ ، ٢٦ ، يحيى بن سعيد : صلة تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ ، المقرى : نفح الطيب ج ١ ص ١٦٤ — ١٦٥ .

( ١١٢ ) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٤١٢

( ١١٣ ) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ ( ترجمة خديجة ابنة امير حاج ) .

( ١١٤ ) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٢٩٥ ، السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٩ ( ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل ) ، المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٣١٦ .

( ١١٥ ) ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة فاطمة بنت سعد الخير ) ، العينى : عقد الجمان سنة ٧١٦ هـ ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ج ٢ ص ٢٠٧ .

( ١١٦ ) ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود ، ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٥٥٥

( ١١٧ ) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٦٠ ( ترجمة اسماء بنت الظفر ) ، ج ٢ ص ٢١٣ ( ترجمة حنيفة بنت المحدث وترجمة عائشة بنت ابراهيم ) ، ج ٢ ص ٢٦٦ ( ترجمة فاطمة بنت عباس ) .

( ١١٨ ) ابن عساكر : تاريخ دمشق ، ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر .

وعندما اشتد تيار التصوف فى اواخر العصور الوسطى ، سلكت بعض النساء فى القاهرة وغيرها من المدن الاسلامية طريق التصوف ، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال ، واطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والرباطات التى خصصت لهن تحت رئاسة شيختين ( ١١٩ ) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات فى عصره رفع اصواتهن بالذكر . ( ١٢٠ )

اما عن نشاط النساء فى شوارع المدن واسواقها ومتنزهاتها فكان اوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج ــ فى القرن الثامن الهجرى ــ ان النساء فى عصره يباشرن معظم امور الشراء من الاسواق « بل الغالب ان المرأة تشترى لزوجها ما يحتاج اليه فى لباسه لنفسه » ( ١٢١ ) ، فاذا لم يكن لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن الى الحمامات العامة حيث يأنسن ببعض . وكثيرا ما خرجت النساء الى اماكن النزهة مثل غوطة دمشق او شاطىء النيل ــ وغيرها من اماكن النزهة والفرجة . ( ١٢٢ )

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعقد الحياة فى المدن الاسلامية الكبرى تنوعت ازياء النساء ، فاسرفت نسبة كبيرة منهن فى لبس الفاخر من الثياب والحلى . وقد افزع هذا الاتجاه الحكام ، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس النساء فى المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ . وفى هذه الحالات كان يطوف المنادون فى الطرقات والشوارع محذرين النساء من الاسراف فى لبس الملابس المبالغ فيها ، سواء فى الكيف او فى الثمن . ( ١٢٣ ) فاذا وجدت امرأة فى شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها ( ١٢٤ ) .

على انه يبدو ان عامة النساء كان لهن بعض العذر فى الخروج احيانا عن المألوف والمبالغة فى اللباس ، لان المدينة الاسلامية ، فى تلك العصور عرفت المستحدثات ــ او ما نسميه نحن اليوم الموضات ــ فاولعت نساء كل طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التى تعلوها . وقد شهد المقريزى اكثر من مرة بان ما فعلته عامة نساء عصره فى الملبس انما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والامراء . ففى حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقريزى على عوام النساء

( ١١٩ ) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٢٦٩ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢٦١ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٦٤ ، ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود الصوفية .

( ١٢٠ ) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ١٤١ ــ ١٤٢ .

( ١٢١ ) المرجع السابق ــ نفس الجزء ص ٥٥

( ١٢٢ ) نفس المرجع والجزء ص ١٧ ــ ٢٣

( ١٢٣ ) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٢ هـ ، العينى : عقد الجمان سنة ٧٩٣ هـ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٥٤٠ .

( ١٢٤ ) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ١٢٢ .

اللتى تتشبهن في الملبس بنساء الملوك والاعيان(١٢٥) . وفي حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقريزى كيف ان نساء السلاطين استحدثن ثيابا طويلة ، تسحب أذيالها على الارض ، ولها اكمام واسعة ، « لم تشبه نساء القاهرة بهن في ذلك ، حتى لم تبق امرأة الا وقميصها كذلك » (١٢٦) كذلك يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الاسلامية انها لم تظل في ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر ، وانما تطورت بتطور ( الموضة ) . ففي القرن الثامن الهجرى اخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التى احدثنها في ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة » (١٢٧) هذا في حين نجد المقريزى في القرن التاسع الهجرى عاب على نساء عصره افراطهن في طول الثياب واتساعها . (١٢٨)

واذا كانت المدن الاسلامية في مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم ، واتساع الوان النشاط البشرى فيها ، فان هذه الصفات بدت احيانا نعمة مشوبة . ذلك انه من الصعب على مدينة كبيرة في اى زمان ومكان ان تضم اعدادا كبيرة من البشر ، المتباينى الميول والمشارب ــ ان تعيش في ظل جو ثابت من الاستقرار والمثالية . ولذا لم تخل الحياة في المدن الاسلامية من الاضطرابات والقلاقل حركتها عوامل سياسية او اقتصادية . هذا فضلا من الانشقاقات الدينية بين المسلمين واهل الذمة حينا ، او بين اتباع المذاهب الاسلامية بعضهم مع بعض احيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع ــ الاسلامي داخل المدن وخارجها ــ كان يعيش في ظل مثل الاسلام وتقاليده وادابه ، فان هناك فارقا بين ما ينبغي ان يكون ، وبين ما كان قائما فعلا . وعلينا ان نذكر انه بمرور الوقت وتعاقب القرون اخذ يتطرق الى المجتمع الاسلامي كثير من الشوائب الخلقية وغيرها ، وظهرت في المدن الاسلامية بدرجات متفاوتة حسب ظروفها ــ جماعات من اهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمفاسد الاجتماعية . وفي بعض الحالات كان الصالحون من الحكام يتعقبون هذه الشرور ، ويعملون جاهدين على استئصالها . وفي حالات اخرى كان الحكام هم اصل البلاء ، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل في المجتمع فابن عساكر يقول عن طغتكين في دمشق انه كان « شديدا على اهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر بيبرس حاول ان يحد من البغاء في القاهرة ومدن الشام ( ١٢٩ ) . ومن جهة اخرى فان بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للامراض الاجتماعية التى فشت في عصرهم ، فانهم يعبرون عن ذلك بقولهم « وفشى في اهل الدولة ... » ( ١٣٠ )

( ١٢٥ ) المقريزى : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٢ هـ .

( ١٢٦ ) المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ

( ١٢٧ ) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٠ ــ ٢٤٣ .

( ١٢٨ ) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٨٨٤ .

( ١٢٩ ) تاريخ ابن الفرات ، ج ١٣ ص ٤٢ ، السيوطى : حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢٠٩

( ١٣٠ ) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٩ ( الطبعة الاهلية )

وهكذا ، فاننا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة في تاريخ المدينة الاسلامية ، علينا الا ننسى ــ من باب الامانة التاريخية ــ ان هناك اسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن اغفالها ، مما تطرق الى الحياة في تلك المدن ــ وخاصة في اواخر العصور الوسطى ــ سواء في المشرق او المغرب ، من امراض اجتماعية متعددة ــ مثل الشذوذ الجنسي والبغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطي المخدرات ــ الامر الذي حال دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على احياء شعائر الدين .. (١٣١) .

فاذا نظرنا الى الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية من زاوية اخرى ــ غير زاوية النشاط الفردي ــ وجدنا جانبا خطيرا من النشاط الاجتماعي يتركز في المؤسسات العديدة التي ذخرت بها المدن الاسلامية . ذلك انه كان يراعى دائما عند تاسيس مدينة اسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها . من ذلك ان احمد بن طولون عندما وضع اساس مدينة القطائع في مصر في القرن الثالث الهجري ، فانه « عمرها عمارة حسنة » ، وتفرقت فيها السكك والازقة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والافران والحوانيت والشوارع ... » (١٣٢) . ولا شك في ان بغداد ــ وهي عاصمة الخلافة ــ فاقت غيرها من كثرة المرافق ، حتى غدت « مجمع المحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف ، بها ارباب الغايات في كل فن ، وآحاد الدهر في كل نوع » ( ١٣٣ ) وعندما تطرق ابن حوقل في الكلام عن مدينة سمرقند بالمشرق قال « وفيها ما في المدن العظام من المحال والحمامات والخانات والمساكن . » ( ١٣٤ ) اما في الاندلس فقد حرص الخلفاء الامويون « على ان يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت ايام عظمة الامويين ، ومنافسا لبغداد ايام عظمة الخلافة العباسية » فاكثروا من تجميلها واقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم في قرطبة : ( ١٣٥ )

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ... ولا تعظم بلاد الفرس والصين
فما على الارض قط مثل قرطبة ... وما مشى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال من القاهرة التي ما كاد جوهر الصقلي يضع اساسها حتى اخذت في نمو مطرد ، واكتظت بالمنشآت الدينية ــ الاجتماعية والاقتصادية ــ من جوامع وحمامات وفنادق

---

( ١٣١ ) الذهبي : تاريخ الاسلام ج ٢١ ص ٦ ــ ٧ ، الكتبي : عيون التواريخ ج ٥٥٥ ص ٢٢١ المقريزي : السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ ، ٧٤٥ ، ابن قاضي شهبة : الاعلام ٢ ص ٩٦ وانظر للباحث ايضا كتاب المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك .

( ١٣٢ ) سيرة ابن طولون ص ٥٣ ــ ٥٤ ، ابن تغري بردي : النجوم ج ٢ ص ١٤ ــ ١٥

( ١٣٣ ) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٩ ــ ٨٢ ( طبعة القاهرة ١٩٣١ ) . ياقوت : معجم البلدان ــ مادة بغداد .

( ١٣٤ ) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٤٠٦ ( طبعة بيروت )

( ١٣٥ ) المقري : نفح الطيب ج ١ ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧ ( طبعة بولاق ١٨٦٢ )

ووكالات واسبلة وبيمارستانات ، حتى وصفها الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجرى بانها « ام البلاد المتناهية فى كثرة العمارة المتناهية فى الحسن والنضارة ... » ( ١٣٦ )

ونلاحظ على المؤسسات التى حفلت بها المدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ان منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة ـ كالحمامات والاسبلة والبيمارستانات ـ ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية او دينية ، ولكنه احتوى نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وادى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة ـ كالفنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الايتام وغيرها . ويبرز الطابع الاجتماعى لهذا النوع الاخير فى انه استهدف التقرب الى الله تعالى بفعل الخير ، سواء بالعناية باليتيم والضعيف او بالمسافر والتاجر او بطالب العلم والمريض ...

ولعل الظاهرة الواضحة فى التاريخ الاسلامى هى ان هذه المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدينة الاسلامية ، استطاعت البقاء والاستمرار طويلا ، دون أن تتوقف عن اداء رسالتها عقب وفاة مؤسسيها . ذلك انه من الملاحظ فى كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية عن اداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسيها ونضب مواردها وعدم توافر الامكانات المادية التى تمكنها من الاستمرار فى اداء الرسالة ، مما يضطرها الى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر ، حتى تتوقف تماما عن العمل . اما فى ظل الحضارة العربية الاسلامية ، فانه قل ان تصادفنا هذه الظاهرة ، وذلك بفضل نظام الاوقاف الذى ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .



ذلك ان مؤسس المنشأة ـ حاكما كان أو ثريا من الخيرين ـ كان يوقف على منشأته اوقافا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار فى اداء رسالتها ، دون حاجة الى طلب المعونة بين حين وآخر ، أو دون التهديد بالافلاس والتوقف ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضى الزراعية ، وانما شملت الدور والقصور والاسواق والحوانيت والحمامات والافران ومصانع الصابون ومعامل ترقيد الفروج ... وغيرها مما يمكن ان يدر موردا او دخلا منتظما تستعين به المؤسسة .

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعت فى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق فانها نهضت برسالة ضخمة فى رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الامر الذى ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة فى تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية ـ او ما تطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى ـ وانما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية ، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، والراغبين فى فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة اخرى . ومن هنا برزت اهمية الوقف فى توفير الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة .

( ١٣٦ ) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٦٧ .

ومن ابرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية تلك الخاصة برعاية الايتام . ذلك ان الدين الاسلامى عنى عناية خاصة ، بامر اليتيم ، فامر بعدم قهره والاحسان اليه والحفاظ على امواله ورعايته . وقد جاء فى ذكر اخبار اصفهان ان احد الصالحين كان يذهب بالايتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الوقف فى الدولة الاسلامية ، فحرص كثير من الخيرين على وقف الاوقاف على الايتام وتعليمهم وكسوتهم . ( ١٣٧ ) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الاوقاف التى ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة، من ان « يكسى كل من الايتام المذكورين فى فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا فى رجليه ، وفى الشتاء مثل ذلك . ويزداد فى الشتاء جبة محشوة بالقطن ... »

وتجلت العناية بالايتام فى المدن الاسلامية ، بانشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم ( ١٣٨ ) . ذلك انه اذا كانت عملية التعليم فى صدر الاسلام قد ارتبطت بالمساجد ، فان تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان امرا مكروها لم يستسغه الفقهاء . وقد جاء فى كتب الحسبة انه « لا يجوز تعليم الاطفال فى المسجد ، لان النبى ( ص ) امر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لانهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ، بل يتخذون للتعليم حوانيت فى الدروب واطراف الاسواق ... » كذلك روى ان الامام مالك سئل عن تعليم الصبيان ، فى المسجد فقال : لا ارى ذلك يجوز لانهم لا يتحفظون من النجاسة (١٣٩)

ولما كان الميسورون يعلمون اطفالهم فى البيوت على ايدى مؤدبين ومعلمين ماجورين ، فان المشكلة تمثلت فى تعليم فقراء الاطفال والايتام . ومن اجل هذا الغرض تسابق الخيرون فى انشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان ووقفوا على هذه المكاتب الاوقاف الكبيرة . ويبدو ان هذه الظاهرة ـ ظاهرة انشاء المكاتب لتعليم الصغار والايتام والعناية بامرهم ـ كانت اكثر انتشارا فى المشرق منها فى المغرب الاسلامى ، لانها استرعت انظار الرحالة المغاربة ، حتى ان ابن جبير ـ فى القرن السادس الهجرى اعتبرها « من اغرب ما يحدث به من مفاخر فى هذه البلاد ... » وقد ذكر هذا الرحالة انه من مآثر صلاح الدين المعبرة عن عنايته بامور المسلمين « انه امر بعمارة محاضر ( مكاتب ) الزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ، يعلمون ابناء الفقراء والايتام خاصة ، ويجرى عليهم الجراية الكافية لهم » كذلك ذكر نفس الرحالة انه شاهد فى دمشق محضرة كبيرة للايتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم مايقوم به ، وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم ويكسوهم ... » ( ١٤٠ )

---

( ١٣٧ ) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١ . النويرى : نهاية الارب ج ٢٩ ص ٢٠ ( مخطوط ) .

( ١٣٨ ) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ١٦٣ ( الطبعة الاهلية ) .

( ١٣٩ ) انظر كتاب معالم القربة فى طلب الحسبة لابن الاخوة ، وكذلك كتاب نهاية الرتبة فى طلب الحسبة للشيزرى .

( ١٤٠ ) انظر رحلة ابن جبير .

وفى اواخر العصور الوسطى انتشرت فى الوطن الاسلامى ظاهرة انشاء مكاتب للصبيان من الايتام والفقراء ، فأقيم فى عصر سلاطين المماليك الكثير منها ، واهتم منشئوها بحبس الاوقاف عليها للعناية بأمر الايتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم . (١٤١) من ذلك مكتب السبيل الذى انشاه السلطان الظاهر بيبرس فى القاهرة بجوار مدرسته « وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز فى كل يوم ، والكسوة فى فصلى الشتاء والصيف » . كذلك انشأ السلطان قلاون مكتبا لتعليم الايتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جراية فى كل يوم ، وجامكية ( ١٤٢ ) فى كل شهر ، وكسوة فى الشتاء واخرى فى الصيف . ( ١٤٣ ) هذا مع ملاحظة ان الامر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء ـ فضلا عن معلوم شهرى للايتام ـ وانما تعدى ذلك الى توفير ادوات الكتابة لهم من اقلام ومداد واوراق ...

ومن المؤسسات الاجتماعية التى عرفتها المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين . ذلك ان المدن الاسلامية ـ شأنها شأن المدن الكبيرة فى كل زمان ومكان ـ اكتظت باعداد كبيرة من المعدمين واشباه المعدمين ـ كما سبق أن أشرنا . وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين ، وخاصة فى اوقات الغلاء والازمات الاقتصادية . من ذلك ان السلطان الظاهر بيبرس اوقف وقفا لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين ، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة الاف اردب من القمح على المساكين . ( ١٤٤ ) اما السلطان المؤيد شيخ فداب على ارسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم . وفى اثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين ان يكثروا من توزيع الاموال فى سخاء على المساكين والمقلين ، كما يأمرون بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياء والامراء ، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين . ( ١٤٥ )

على أن الامر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين فى حياتهم ، بل ايضا عند وفاتهم . ذلك انه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه . واتضحت هذه الظاهرة فى اوقات انتشار الاوبئة والطواعين ، عندما يتساقط الناس بالعشرات فى الطرقات ، وعندئذ تصبح « الاموات على الارض لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير المقريزى . ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والاثرياء بانشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الاموات من الفقراء وتكفينهم ، لم دفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت

---

( ١٤١ ) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٢ ( الطبعة الاهلية )

( ١٤٢ ) الجامكية هى الراتب المربوط لشهر او اكثر ، وجمعها جوامك ـ انظر :
(Dozy : Supp. Dict. Arabe)

( ١٤٣ ) النويرى : نهاية الارب ، ج ٢٩ ص ٣٠ ( مخطوط ).

( ١٤٤ ) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨

( ١٤٥ ) المقريزى : اغاثة الامة بكشف الغمة ص ٢٥ ، ابن حبيب : درة الاسلاك فى دولة الاتراك ج ١ ص ٣٢

٣١٩ هـ (٩٣١م) ان رجلا مات نتيجة لخطأطبيب ، فأمر بمنع اى طبيب من مزاولة المهنة الا بعد امتحانه . وكان ان عهد الخليفة الى اشهراطباء زمانه ــ سنان بن ثابت ــ بامتحان الاطباء فى مدينة بغداد، فتقدم للامتحان اكثر من ثمانمائةطبيب ، وهو اكبر عدد من الاطباء شهدته مدينة فى العالم اجمع طوال العصور الوسطى . ( ١٤٩ )

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة باقامةمؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهى التى اطلق عليها اسم بيمارستانات و.روىالمقريزى ان اول دار اسست لمداواة المرضى فى الاسلام بناها فى دمشق الخليفة عبد الملك الاموىسنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الاطباء واجرى عليهم الارازق . اما المجذومون والمصابون بامراض معدية خطيرة ، فقد امروا بمغادرة المدن ، وخصصت لهم اعطيات رعاية لهم ، فى حين اعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدا يسهر على راحته . ( ١٥٠ )

وفى عصر الخلافة العباسية اقام البرامكةبيمارستانا فى عهد الخليفة الرشيد ، اسندت رياسته الى ماسويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه ويحكى عن طاهر بن الحسين ــ قائد الخليفة المامون ــ انه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورا تؤويهم ، وقواما يرفق بهم ، واطباء يعالجون اسقامهم . . . »

ولم يلبث ان ازداد عدد البيمارستانات فى المدن الاسلامية ، ويرجع الفضل الى الطبيب الشهير سنان بن ثابت ــ وهو لم مسلم ــ فى انشاء بيمارستانين كبيرين فى بغداد احدهما سمى البيمارستان المقتدرى ــ نسبة الى الخليفةالمقتدر الذى نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص ــ ، والثانى كان تحت رعاية السيدة ام المقتدر .ثم كان ان اسس الوزير ابن الفرات مارستانا اخر فى بغداد سنة ٣١١ هـ ( ٩٢٣ م ) حتى اذاما استولى يحكم على بغداد ، اكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فاشار عليه سنان باقامةمارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ ( ٩٤١ م ) ، فوق ربوة جميلة على الشاطىء الغربى لدجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل . وظل هذا المارستان قائما حتى جدده عضد الدولة سنة٣٦٨ هـ (٩٧٨م) وزوده بالاطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والناطوريين .

وبالاضافة الى بغداد ومدن العراق ، فان المدن الكبرى في الولايات والامصار والدويلات التى تفرعت عن الدولة العباسية ــ مثل شيراز واصفهان ودمشق ــ شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع . وقد شيد نور الدين محمد بن زنكى بيمارستانا فى دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخرعظيم من مفاخر الاسلام » ، وله قومه بايديهم الازمة المحتوية على اسماء المرضى، وعلى النفقاتالتى يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء يبكرون اليه فى كل يوم ويتفقدون المرضى ويامرون باعداد ما يصلحهم من الادوية

---

( ١٤٩ ) ابن ابى اصيبعة : طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٢٢ ، القفطى : اخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٩١

( ١٥٠ ) تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ ، العينى : عقدالجمان ، سنة ٦٦٤ هـ

والاغذية حسبما يليق بشان كل منهم ... »ويضيف ابن كثير ان نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعللهم الا فى هذا البيمارستان ، مما يؤكد الاهمية الاجتماعية لمثل هذه المؤسسة . ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان .

وكان ان اكتملت اروع صورة للبيمارستانات فى المدن المصرية بالذات . ومن المعروف ان احمد بن طولون اقام فى عاصمته القطائع أول بيمارستان كبير فى مصر سنة ٢٥٩ هـ ( ٨٧٣ م ) . ومن الانظمة التى وضعت لهذا البيمارستان ان العليل كان اذا دخله تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين البيمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ . اما علامة شفائه فهى ان ياكل فروجا ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام فى جوفه دون الم او رد فعل ، اعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفى حالة وفاة المريض ، فانه يجهز ويكفن على نفقة البيمارستان . ( ١٥١ ) وفى ذلك يقول سعيد القاص ، وهو احد المعاصرين : ـ

ولا تنس مارستانه واتساعه ... وتوسعة الارزاق للحول والشهر

وما فيه من قوامه وكفاته ... ورفقهم بالمعتفين ذوى الفقر

فللميت المقبور حسن جهازه ... وللحى رفق فى علاج وفى جبر

وبالاضافة الى البيمارستانات الايوبية الثلاثة التى اشار اليها ابن جبير والحنبلى وابن واصل والمقريزى ، فان اشهر بيمارستان عرفته القاهرة فى العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصورى الذى انشاه سلطان المماليك المنصور قلاون سنة ٦٨٩ هـ ( ١٢٩٠ م ) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « يعجز الواصف عن محاسنه » ( ١٥٢ ) ، فى حين وصفه البلوى المغربى بانه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يعهد مثله بقطر من الاقطار . » ( ١٥٣ ) وقد جاء فى وثيقة وقف السلطان المنصور قلاون عن هذا البيمارستان ان السلطان خصصه « لمداواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الاغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها . من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف اجناسهم واوصافهم وتباين امراضهم .. يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لمداواتهم الى حين برؤهم وشفائهم . ويصرف ما هو فيه معد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والاهلى ، وللقريب والقوى والضعيف ، والدنى والشريف ، وللعلى والحقير وللغنى والفقير .. » . ( ١٥٤ )

( ١٥١ ) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ١٤ ـ ١٥ ، البلوى : سيرة ابن طولون ص ٥٣ ـ ٥٤ .

( ١٥٢ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ ـ ٧١

( ١٥٣ ) رحلة البلوى المغربى ص ٥٦ ا ( مخطوط )

( ١٥٤ ) انظر ايضا بالاضافة الى الحجة المذكورة ـ وهى محفوظة بارشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة ـ ما كتبه ابن الفرات فى تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ .

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى في ذلك البيمارستان ، وهي خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم ، وانما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى في التخفيف من حدة حرارة الصيف . كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث ، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها في غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن فراشه المستقل .

واتماما لرسالة البيمارستان الاجتماعية ، فان المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذي يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليه اما اذا قدر لاحد نزلاء البيمارستان المنصوري ان يموت ، فان حجة الوقف نصت في هذه الحالة على ان « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، ولمن كفنه وحنوطه ، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومداراته في قبره على السنة النبوية ، والحالة المرضية .... » . ولعل في هذا ما يدل على ان هذا النوع من المؤسسات في المدن الاسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعي في رسالته .

وكان للمصابين بامراض عقلية نصيب من الرعاية في المدن الاسلامية ، فخصصت لهم اقسام في البيمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما انشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد في العقد الفريد وفي جغرافية اليعقوبي من وجود بيمارستان خاص بالمجانين في جنوب بغداد – هو دير هرقل القديم – على مرحلة في طريق واسط . وفي بيمارستان احمد بن طولون – في القطائع بمصر – كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد اشار الرحالة ابن جبير الى ان بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . «لهم ضرب من العلاج» . كذلك اشار نفس الرحالة الى ان البيمارستان الذي عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم احوالهم ، ويقابلها بما يصلح لها . والسلطان ( صلاح الدين ) يتطلع هذه الاحوال كلها بالبحث والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد .. » (١٥٥)

ومن امثلة الرعاية التي لقيها هؤلاء المجانين انه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق ، يصحبه في الحدائق بين الخضرة والزهور ، ويسمعه ترتيلا هادئا من آي الذكر الحكيم ، تطمئن به القلوب ، وتهدأ النفوس . ولا عجب ، فقد ادرك علماء المسلمين خطورة الامراض النفسية ، ووضعوا لها علاجا وطبا . وقد جاء في رسائل اخوان الصفا ما نصه « اعلم ان لمرضى النفوس علاجات وطبا تداوى به ، كما ان لمرضى الاجساد طبا يعالج به وعقاقير يداوى بها .. » (١٥٦)

---

( ١٥٥ ) رحلة ابن جبير

( ١٥٦ ) رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ١) ( طبعة القاهرة ١٩٢٨ )

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعابرى السبيل . وقد انتشرت الاسبلة فى مدن العالم الاسلامى ـ مشرقه ومغربه ـ جميعا . من ذلك ما قاله ابن حوقل« وقل ما رايت خانا او طرف سكة او محلة او مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر لى من يرجع الى خبرة ان بسمرقند ، فى المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على الفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة ، وقلاقل خزف فى الحيطان ... » . (١٥٧)

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزداد فى الاماكن والمدن المقدسة طلبا لحسن الثواب . من ذلك ما يقال من ان السيدة زبيدة ـ زوجة الرشيد وام الامين ـ ادركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ، مايعانيه اهل مكة من مشاق فى الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ امرت خازن اموالها ان يدعو المهندسين والعمال من انحاء البلاد ، وقالت له « اعمل ولو كلفتك ضربة الفاس دينارا » . وكان ان وفد على مكة اكفأ المهندسين والعمال ، ووصلوا بين منابع الماء فى الجبال ، وشقوا طريقا تحت الصخور من عين حنين الى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم .

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة ان مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب اليها عن طريق مين العروب . ولهذا كثر انشاء الاسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لاهلها من ناحية ، وللوافدين على المسجد اقصى من ناحية اخرى . والملاحظ على معظم الاسبلة المقامة فى ساحة الحرم القدسى انها اقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الامطار . ومن اشهر هذه الاسبلة ، ذلك الذى اقامه سلطان المماليك اينال (٨٥٧ ـ ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ ـ ١٤٦١ م ) ، وهو السبيل الذى قام باصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من السلطان قايتباى ثم السلطان عبد الحميد الثانى . (١٥٨)

وقد عدد الحافظ ابن عساكر ـ صاحب تاريخ دمشق ـ السقايات الموجودة على ايامه فى تلك المدينة . ولكن يبدو ان اعظم نماذج الاسبلة فى المدن الاسلامية كان فى القاهرة بالذات ، حيث اخذت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجرى ، واقبل السلاطين والامراء ونساؤهم ـ فى عصرى الايوبيين والمماليك ـ على اقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مبانى الاسبلة الاثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفنها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آلات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسياق المعنى ، مثل « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ، او « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » . او « ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا » .

---

( ١٥٧ ) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٣٨٦ ( طبعة بيروت )

( ١٥٨ ) انظر وثيقة وقف السلطان قايتباى ـ ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٧ .

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الاسبلة المقامة فى مصر والقاهرة وتلك التى اقيمت فى بقية مدن العالم الاسلامى ، وخاصة القدس ودمشق والحجاز . ذلك ان الاخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الامطار ، وهى بذلك تختلف عن اسبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل ، ينقل اليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين . وقد نص بوضوح فى حجج الاوقاف الموقوفة على هذه الاسبلة على ان يكون ماؤها عذبا ، من « بحر النيل المبارك » ، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملاتى الذى اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كان يكون سالما من العاهات والأمراض « وان يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون ابلغ فى ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » . حسبما جاء فى وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان على المزملاتى ان يتعهد الرخام والدهاليز فى السبيل بالكنس والمسح ، ومن اجل ذلك روعى تزويد الاسبلة بادوات متنوعة ، مثل سلب الليف او الكتابة ، وسفنج لمسح ارض السبيل ، وبخور لتبخير الاوانى ، ومكانس . هذا فضلا عن الادلية الجلد والبكر وآلية الشرب والكيزان والاباريق والقلل الفخار والطشوت والاسطال النحاس وغيرها . (١٥٩)

كذلك يلاحظ ان ثمة مواقيت معينة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عملية التسبيل تستمر غالبا طوال النهار — من شروق الشمس حتى غروبها — ، وربما استمرت فى بعض المدن من بعض الغروب الى ان تمضى حصة من الليل عندما « يأوى الناس الى مساكنهم ، وتنقطع الرجل من الطرقات » . اما فى شهر رمضان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر . »

وبالاضافة الى الاسبلة التى يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المدن الاسلامية باناس محترفين يتكسبون من وراء سقايا المارة بالاسواق ، وهؤلاء هم سالقو الكيزان وارباب الروايا والقرب والدلاء . وقد خضع هؤلاء جميعا لاشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية لضمن عدم انتشار العدوى والامراض . وفى ذلك يقول ابن الاخوة فى كتابه معالم القربة ما نصه « اما سقاة الماء فى الكيزان فيؤمرون بنظافة ازيارهم وتغطيتها ، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها ، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشققها وبالاشنان فى كل يوم ، ويبخروها ، فانها تتغير من الممام الناس وتكهنهم ... وينبغى ان يتخذ للازيار اغطية من خوص وصلبة بجريد . ولا يسقى احد من كوز الزير ، ولا يدخل يده فى الزير وهى زفرة ، ويجتهد فى نظافة حالوله وبدنه وثيابه ... » (١٦٠)

---

(١٥٩) وثيقة وقف السلطان الغورى سنة ٩١١ هـ ( رقم ٨٨٢ ) ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة . وقد نشر هذه الوثيقة مع دراسة علمية دقيقة زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم ، استاذ علم الوثائق بجامعة القاهرة .

(١٦٠) ابن الاخوة : معالم القربة ص ١٥٦ .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذى عرفته المدينة الاسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ؛ مما يدل على اتساع افق النظرة الاجتماعية للحضارة الاسلامية . وقد تعددت احواض المياه التى اقيمت فى المدن الاسلامية ـ وخاصة قرب اطرافها وابوابها ـ لسقى الدواب، وحبست عليها ـ هى الأخرى ـ الاوقاف لتمكينها من تحقيق أهدافها . من ذلك ما جاء فى وثيقة وقف السلطان قايتباى « ... ووقف حوض السبيل المذكور اعلاه ، بالقرب من الجامع المذكور فيه ، وفسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار الماء الذى يجرى اليها من بير الساقية المذكورة المعلقة بذلك ، لينتفع به فى سقى الدواب المارين على ذلك والمترددين اليه ، وفى غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة فى ذلك ، وجعله سبيلا لله ... »

ومن المؤسسات الاجتماعية التى اشتهرت بها مدن العالم الاسلامى فى العصور الوسطى الحمامات العامة ، التى قصدها الناس من مختلف الطبقات ـ رجالا ونساء ـ للاستحمام . ذلك ان الناس لم يألفوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا فى قصور الحكام والأمراء . ويذكر الفقيه ابن الحاج ان « الواحد يشترى الدار او يبنيها بنحو الالف ، ولا يعمل بها موضعا للوضوء او للغسل » (١٦١) . لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس اليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة » . (١٦٢)



ولما كان الاسلام قد جعل النظافة ركنا من اركان الايمان ، ونادى القرآن الكريم بأن الله ـ عز وجل ـ يحب المطهرين والمتطهرين ، فان ذلك ادى الى انتشار الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، فى المشرق والمغرب سواء . هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات متباينة ، كالوكالات والخانقاوات وغيرها . من ذلك ما ذكره اليعقوبى من أن الجانب الشرقى فى بغداد وحده كانت به فى القرن الثالث الهجرى ـ التاسع للميلاد ـ خمسة آلاف حمام ، فى حين جاء فى تاريخ بغداد ان تلك المدينة كان بها فى القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام . اما المقريزى فقد ذكر ان اقل ما كانت الحمامات فى بغداد ـ فى أيام الخليفة الناصر احمد بن المستنصر ـ نحو الالفى حمام . ومهما يكن فى بعض هذه الارقام من مبالغات ، فهى تدل على أن الحمامات كانت فعلا ظاهرة لها خطورتها فى المجتمع الاسلامى . وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات انها كانت تطلى بالقار ، وتسطح به حتى يخيل للناظر انها مبنية من رخام ، وان هذا القار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة .

---

( ١٦١ ) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠

( ١٦٢ ) ابن الاخوة : معالم القربة ص ١٥٦

ومثل ذلك يقال من دمشق التى اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة ، مما ضاعف من جودة الخدمة فى حماماتها . ويبدو مما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر من حماماتها ان كل حمام كان ينسب الى منشئه او الى طائفة بعينها من طوائف المجتمع ، او ربما نسب الى الحى الذى به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات فى دمشق على ايامه ــ فى القرن السادس الهجرى ــ بسبعة وخمسين حماما ، فى حين ذكر ابن جبير ــ فى نفس العصر تقريبا ــ انها بلغت مائة حمام . وثمة اشارات فى المصادر المعاصرة الى ان كثرة الحمامات فى دمشق احدثت نوعا من التنافس بين أصحابها ، فحرص كل حمامى على ابراز محاسن حمامه ، وتقديم اكبر قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت ان حمامات الشام بوجه عام استرعت دهشة الفرنج واعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتردد بعضهم عليها للاستحمام ، وهو الامر الذى أشار اليه أسامة بن منقذ فى كتابه الاعتبار . وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الاوروبى .

فاذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية ــ أعنى الحمامات ــ بلغ درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادى ــ فى كتابه اخبار مصر ــ يقرر انه لم يشاهد فى كافة البلاد « اتقن منها وصفا ، ولا اتم حكمة ولا احسن منظرا » (١٦٣) كذلك روى ابن اياس ان السلطان سليم العثمانى عندما دخل حماما ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فانه انعم على الحمامى « واعجبته الحمام وشكره » (١٦٤) أما المقريزى فقال ــ نقلا من المسبحى فى تاريخه ــ ان أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمى ، وان الحمامات اخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا فى مختلف احياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت فى الاخيرة على ايامه ــ فى القرن التاسع الهجرى ــ الف ومائة وسبعين حماما . وقال المقريزى ان بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، فى حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .



ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، ولكن من الممكن ان نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء فى الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التى ما زالت شاخصة فى عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول ان باب الحمام كان يؤدى الى مسلخ « مرخم به ثلاثة اواوين » وهذه الاواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفء ، وسميت كذلك لانها

---

( ١٦٣ ) عبد اللطيف البغدادى : اخبار مصر ، ص ١٦٦ .

( ١٦٤ ) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ١١٦

اول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل الى الركبتين ، ثم ينتقل الى الغرفة الرئيسية المساة ببيت حرارة « وبه اربعة اواوين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه ايضا خلوتان ، وطهر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغطس . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذي يزيل الشعر من بعض المواضع ـ اذا لزم الأمر ـ ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت اول حيث يقضي بعض الوقت ، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضا نفسه للهواء البارد . اما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستوقد الحمام » ، حيث يسخن الماء في مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء في تاريخ بغداد ان الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل: هم الحمامي، والقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال بحيث ان الوقود في الحمامات كان غالبا من الزبل اليابس . هذا فضلا عن الحلاق الذي كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء في كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفا رشيقا بصيرا بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطعة ، ولا يأكل ما يغير نكهته ـ كالبصل والثوم والكراث ـ في يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة . . . » (١٦٧)

على ان اهمية الحمام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وانما كان الحمام ايضا مركزا اجتماعيا على جانب خطير من الاهمية في المدينة الاسلامية . فالمريض اذا دخل الحمام اعتبر ذلك ايذانا بشفائه (١٦٨) ، والعريس او العروس يتعين على كل منهما ان يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ في زفة مشهورة ، اشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الاهل والأحباب . وفي الحمام اعتادت ان تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن اخبار الحي والناس ، ويقصصن على بعضهن كثيرا من اخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) والى الحمام تتجه المرأة التي لا يراها الناس الامحجبة فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء في هذا المقام اشد تهالكا من الرجال » ، على قول ابن الأخوة (١٧٠) .

---

( ١٦٥ ) وثيقة وقف السلطان الغوري ـ ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٣

( ١٦٦ ) نفس الوثيقة السابقة .

( ١٦٧ ) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ١٥٦

( ١٦٨ ) ابو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

( ١٦٩ ) سيرة الظاهر بيبرس ج ١ ص ٦٦

( ١٧٠ ) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ١٥٧

وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحبت معها افخر ثيابها وانفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها «فتقع المفاخرة والمباهاة»(١٧١)لذلك لا عجب اذا اكثر الادباء والشعراء في المدن الاسلامية من وصف الحبيب في الحمام . (١٧٢)ويبدو ان كل ذلك دفع بعض الفقهاء المعاصرين في المدن الاسلامية الى النفور من الحمام ،فالسيوطى اباحه للرجال بشروط ، وقال انه مكروه للنساء الا في حالات خاصة . وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عاناتهم للبلان في الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة ... » (١٧٣)

وتسترعى نظرنا في دراسة المدينة الاسلامية، كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الاقراب والعميان والقواعد من النساء . ونلاحظ على هذه المؤسسات جميعا انها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت من المرافق الدينية ـ كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات ـ مقرا لها ، بوصفها منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب الى الله عن طريق فعل الخير . ومرة اخرى تؤكد ان هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار في اداء رسالتها الخيرية . من ذلك ان صلاح الدين اوقف على الارامل والايتام قرية تسترو بين دمياط والاسكندرية ، وقيمة غلاتها خمسون الف دينار .



ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الاعجاب بمدى ما لمسه في مدن المشرق الاسلامى من عناية بالغرباء ، ولا سيما اذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما ؛ فقال ان هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع في مدن المشرق عامة وفي مصر خاصة ، وان هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الاوقاف الواسعة على المرافق التى اقاموها لهم .

والمعروف ان اعدادا كبيرة من المغاربة نزحوا الى المشرق ، اما للحج . واما خلاصا من الاخطار التى تعرضت لها بلاد المغرب والاندلس اواخر العصور الوسطى وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة ـ وخاصة في مصر والشام ـ تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن المحارس التى صادفها في مدن مصر ـ ومفردها محرس اى المأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء ـ فيقول :

---

( ١٧١ ) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٧٢ .

( ١٧٢ ) ابن حبيب : درة الاسلاك في دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٢٠ ، ابن دانيال : طيف الخيال ص ١١٨

( ١٧٣ ) السيوطى : منتقى الينبوع ورقة ٤ ( مخطوط ) ،ابن الحاج المدخل ج ٢ ص ٢٢٨ .

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدة في الحقيقة الى سلطانه ( صلاح الدين ) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبد . يفدون من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوى اليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه واجراء يقوم به في جميع احواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى امر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك . ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم ... ومن اشرف هذه المقاصد ايضا أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين لكل انسان في كل يوم ، بالغا ما بلغوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا امينا من قبله ، فقد ينتهي في اليوم الى الفي خبزة او ازيد ، بحسب القلة والكثرة ، وهكذا دائما . ولهذا كله أوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العين لذلك ... »

كذلك اشار ابن جبير الى ان صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون في مصر « يسكنونه ويحلقون فيه ــ اى يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة ــ واجرى عليهم الارزاق في كل شهر » . اما في دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الاموي، واوقف على ذلك اوقافا، وبعد ان اسهب ابن جبير في وصف الرعاية التي يلقاها الغرباء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في المدينة الاسلامية ، نلاحظ ان نشاطها لم يخل من اوجه اجتماعية ، لها دلالتها واهميتها . فالمدرسة في باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها في عنايتها بطلاب العلم ــ وجلهم من الغرباء ــ وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، وامدادهم بالمأوى والمأكل والمشرب والملبس ، وما كان يقام فيها من حفلات لاحياء مناسبة دينية او علمية ــ كالانتهاء من تأليف كتاب او ختم صحيح البخاري .. تعبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن اغفاله .

اما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما ابدا مراكز لنشاط متعدد الالوان . فبالاضافة الى وظيفتها الاساسية في الصلاة واقامة شعائر الدين، كانت تقام فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم ، وعلى ابوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليها يتجه الغريب الوافد اذا ما ادرك مدينة من المدن... مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال من الربط والخوانق التي لم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب ، بل غدت ايضا دورا للضيافة، تستضيف المغتربين القادمين من انحاء العالم الاسلامي ، بحيث لا تزيد اقامة الضيف الواحد عن ثلاثة ايام ، يلقى فيها كل ترحاب من اهل

الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الربط ـ داخل المدن ـ ملاجيء مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره المقريزي عن رباط بيبرس الجاشنكير بمصر من انه « خصص لمائة من الجند وابناء الناس الذين قعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق انه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام . أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية أعمق من ذلك بكثير . ذلك أنها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وانما استهدفت ايضا ان تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، اي ملاجيء لهن » . (١٧٤) ومن أمثلة ذلك ما قاله المقريزي عن رباط البغدادية في مصر « .. وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن او يرجعن الى ازواجهن صيانة لهن ... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى ان خادمة الفقيرات كانت لا تمكن احدا من استعمال ابريق بزبوز ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التي انتشرت في انحاء العالم الاسلامي ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . واذا كانت الخانات تقام غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فان الغالب في الوكالات والفنادق انها اقيمت داخل المدن ذات النشاط التجاري . والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذي ينتقل من بلد الى آخر ، ويقيم في كل بلد للبيع والشراء ، ويرجو أن يتوفر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الامن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخزن البضائع وايداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا من قاعة لعجن العجين ، وفرن لخبز الخبز ، وأماكن لاقامة التجار العزاب واخرى العائلات ، ومواضع تستريح فيها الانعام ... (١٧٦) وقد وصف المقريزي وكالة قوصون ، فقال « يعلو هذه الوكالة رباع تشتمل على للثمالة وستين بيتا ادركناها عامرة كلها ويحزر انها تحوي نحو اربعة آلاف نفس ، ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير ... » مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا

---

( ١٧٤ ) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٣٧٦ ، السخاوي : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ ترجمة خديجة ابنة أمير حاج ، ص ٤٤ ـ ٤٥ ، ترجمة زينب ابنة العلاء .

( ١٧٥ ) المقريزي : المواعظ والاعتبار ج ٤ ص ٢٩٤ ( الطبعة الاهلية )

( ١٧٦ ) Laurent d'Arvieux : Memoires du Chevalier d'Arvieux, p. 216

اجتماعيا نشطا . اما اذا كان الفندق خاصابجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهم باقامة كنيسة ، صغيرة لتجار تلك الجالية ،فضلا عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمور تستهلك داخل الفندق ، ويقيمون داخله فرنا لعمل الخبز وفق ما اعتادوه ... بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من الحياةالاجتماعية يتفق مع ما الفوه في بلادهم ... (١٧٧)

واخيرا ، فانه مع اتساع الدولة الاسلامية ،عرفت المدن نوعا من المنشات الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون . والمعروف في اللغة انالسجن هو الحبس ، وقد روى عن ابى هريرة ان الرسول صلي الله عليه وسلم حبس فيتهمة.والحبس الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجزه في مكانضيق . (١٧٨) وكان هذا الحبس الشرعى يتم في اول الامر في بيت او مسجد ، على ان يقوم الخصم ـ او وكيله ـ بملازمة الشخص المحتجز، ولذا اسماه النبى صلى الله عليه وسلم اسيرا .واستمر الامر على ذلك في عهد الخليفة ابى بكر الصديق رضى الله عنه ، اذ لم يكد هناك محبسمعد لحبس الخصوم . ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفه عمر بن الخطاب رضى اللهعنه ـ وكثرت الرعية ان ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا ـ يحتجز فيه من يراد حبسه . ولهذا الغرض ابتاع الخليفه من صنوان بن امية دارا بمكة باربعة الاف درهم .ولم يلبث ان تطور الامر في عهد الخليفه معاوية بن ابى سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ،وتعددت مشاكلها ،حتى قيل انه اول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرسلحراسة المسجونين .

وفي اول الامر كانت هناك نزعة نحو الرافة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير اسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التطرف فيايذائهم او حرمانهم . من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحدائقمن ان الخليفهعمر بن عبد العزيزكتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ ( ٧٠٠ م ) بالا يغل مسجون . وفي عهد هارون الرشيد راىالفقهاء ان اهل الدعارة والفساد والتلصص اذا اخذوا في شيء من الجنايات وحبسوا ، فلا بد انيجرى عليهم من الصدقات او من بيت المال ما يقوتهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهمفي الشهر ، تعطى له في يده ، دفعا لظلم السجان لهم ، او حرمانه اياهم من طعامهم وشرابهم .كذلك جاء في كتاب الخراج لابي يوسف انه لا بد

(١٧٧) Kammerer : Le Regime et le Status des Etraugers en Egypte p. 20 & Reinaud : Traites de Commerce entre ila Republique de Venise et lesderniers Sultans Mameloucs d'Egypte, p. 40

المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٦٩٤ .

(١٧٨) محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ ـ كتاب السلوك للمقريزى .

من كسوة المساجين صيفا وشتاء ، وذلك اغناءلهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة . كذلك جاء في كتاب الوزراء ان الخليفه المعتضدالعباسى ( ٢٧٩ ــ ٢٨٩ هـ ) جعل في ميزانيته الف وخمسمائة دينار في الشهر لنفقات السجون وثمن اقوات المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء ومؤن . بل لقد ذكر القفطى في اخبار الحكماء انالوزير علي بن عيسى خصص بعد الاطباء للتردد على السجون كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلائها ،واعطائهم ما يلزمهم من ادوية واشربة . ويبدو انه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرفالنافعة ، وذلك لشغل الوقت . ومن ذلك قول ابن المعتز :

تعلمت في السجن نسج التكك ... وكنت امرأ قبل حبسى ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد ... وما ذاك الا بدور الفلك

على ان هذه الصور الطيبة لما كانت عليهالسجون لم تستمر دواما في الدولة العربية الاسلامية ، اذ ساءت احوال السجون والمسجونين في اواخر العصور الوسطى ، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف المقريزى في القرن التاسع الهجرى نزلاء السجون في عصر سلاطين المماليك ، وهم يخرجون مع الاعوان في الحديد حتى يشحذوا ، وهم يصرخون في الطرقات : الجوع . وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر ، ونحو ذلكمن الاعمال الشاقة، والاعوان تستحثهم . فاذا انقضى عملهم ، ردوالىالسجنفي حديدهم من غير ان يطعموا شيئا . . » وزاد من الحيف الذى نزل بالساجين فرضضريبة او مكس على المسجونين ، فصار كل من يسجن ــ ولو لحظة واحدة ــ يدفع رسما معينا، قدره ابن تغرى بردى بمائة درهم ، وقدره المقريزى « بستة دراهم سوى كلف اخرى .. »اما السجون نفسها فقد .وصف بعضها المقريزى ــ على ايامه ــ بأن امرها مهول « من الظلام وكثرةالوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة . . . » وجعلت هذه السجون على انواع ، منها ما هوخاص بسجن الامراء والمماليك والجند ، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاعالطرق ونحوهم ، في حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقريزى ان السجون في المدنعلى ايامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس ــ وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ــ ، وبين السجنوهو الاعتقال في مكان حرج ضيق . يضافالى ذلك ما هنالك من تفاوت في انواع الجريمة والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوعمعين من الجرائم .

احمد مختار العبادى

# الحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية

## « الصناعة والاصناف »



المدينة كلمة آدمية الاصل ، ويرجح انها كانت تطلق خاصة على المكان الذى يكون فيه القضاء ، اذ ان المقطع « دين » فى الكلمة يدل على معنى العدالة ، وهذا يعنى ان المدينة هى المكان الذى يتوفر فيه العدل والامن اكثر من اى مكان آخر ، لكونها مقر السلطة الحاكمة (1) . فالمدينة اذن ، لا تسمى بالمدينة الا اذا كانت مقرا لصاحب السلطان او من يمثله . فان كان صاحب السلطان هو الخليفه نفسه ، كانت المدينة عاصمته اواحدى عواصمه ، وان كان والى اقليم او كورة ، فالمدينة عاصمة هذا الاقليم او الكوره ، وان كان قائدا على الثغور ، فالمدينة قاعدة لهذا الثغر او حصن استراتيجي فيه .

وقد فسر ابن خلدون هذا الوضع عندما قابل الحضارة بما اسماه بالملك ، اى سيادة الدولة ، لان الحضارة فى رايه ، لا يكفى ان تكون فى الحضر اى المدينة ، وانما ينبغى ان تلازمها سيادة

(١) انظر Ira Lapidus : **Middle Eastern Cities**, p. 74, California 1969

ادارية ، اى نظام واستقرار . وكانت المدينة الكبيرة بالعربية تسمى مصرا ، وكان هذا اللفظ يطلق فى عصر الفتوح الاولى على عواصم الاقاليم خاصة . وعلى هذا الاساس كانت الكوفة والبصرة تعد امصارا ، فيقال المصران .

ولقد اختصت هذه المدن والامصار بمؤسسات دينية ودنيوية تميزها عن القرى والارياف ، كالمساجد الجامعة ، والحمامات ، والاسواق ، والصنائع والحرف المختلفة التي تعتبر من اهم معالم المدينة والعمران الحضرى . ومن هنا كان الفارق الكبير بين المدن والامصار من جهة ، وبين الريف (٢) والقرى الزراعية من جهة اخرى . وهذا الاختلاف نلمسه فى نظام الوظائف ، وفى طبيعة السكان بل وفى اختلاف اللهجات التي يتحدثون بها . فاهل القرى والارياف ، يشتغلون بالزراعة ، والرعى وتربية الماشية ، ولهم تنظيماتهم المحلية التي يشرف عليها اشخاص محليون مثل الدهاقين فى الولايات الشرقية ، ومثل عمد القرى ورؤسائها فى مصر . اما اهل المدن فيشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة ، والصناعة ، والعمارة ، والادارة ، والثقافة ، والخدمات العامة . . . الخ .

فالفرق اذن ، بين المدينة والقرية ، ليس مسألة مساحة او عدد سكان ، بقدر ما هو مسألة وظائف وسلطة ادارية .

ووظائف المدينة الاسلامية فى العصر الوسيط متعددة النواحى ، وقد تناولها بالدراسة عدد من السادة الزملاء فى هذا العدد من مجلة « عالم الفكر » واقتصر بدورى فى هذا المقال ، على جانب اقتصادى منها وهو الصناعة وارتباطها ، وهو موضوع واسع متشعب تناوله علماء كثيرون بالبحث والدراسة من مختلف جوانبه وجزئياته ، وعلى مناطق جغرافية محددة من مختلف العالم الاسلامى ، وهذا يبين ان الكلام عن الصناعة فى المدينة الاسلامية بشكل عام ، رغم التفاوت الكبير بين كل مدينة واخرى ، فيه شىء من المجازفة التي قد يخفف من حدتها انني سأحاول بقدر الامكان عرض المظاهر العامة المشتركة ، فى صورة موجزة .

## الموارد المالية فى المدينة :

كانت المدينة الاسلامية غالبا ما تكون قصبة اقليم يختلف اتساعا وضيقا ، ويكون اعتماد الاقليم عليها اداريا ، بينما يكون اعتمادها عليه بما يمونها به من مواد غذائية . وكان يوجد بالمدينة عمال لجباية الضرائب منها عينا او نقدا ، ويمتد نشاطهم الى سوادها اى الى الريف المجاور لها فقط .

وكانت هذه الضرائب تنقسم الى قسمين : ضرائب شرعية او مشروعة ، وضرائب غير مشروعة تعرف بالمكوس .

---

( ٢ ) الريف فى اللغة ، الارض القريبة من الماء . وتطلق كلمة ريف فى مصر على الاراضى الخصبة الداخلية الممتدة على ضفتى النيل . اما فى المغرب والاندلس ، فتطلق على الاراضى التى تحف بالبحر او المحيط . وكلمة ريف ايضا اسم علم المنطقة الجبلية الممتدة فى شمال المغرب الاقصى .

**اولا : الضرائب المشروعة وهي التي اباح الشرع جبايتها وتشمل :**

١ ـ **المال الخراجي** الذى يفرض على سواد المدينة من الاراضى الزراعية ، ويحدد بناء على قرار عمال الجباية الذين يزورون الاهراء والمخازن او يقدرون المحصول المنتظر اثناء الزرع أو بعد الحصاد .

٢ ـ **المعادن** التى تستخرج من ارض المدينة او ضواحيها ، ثم الركاز وهو كل مال وجد مدفونا فيها . وتقدر الضريبة عليه بنحو الخمس اوالعشر .

٣ ـ **الزكاة او الصدقة** ، وهى من فرائض الاسلام ، وتعنى الطهارة لانها تطهر المال من الجزء المخصص منه للفقراء شرعا . وكانت تجبى بطريقتين :

ا ـ زكاة الاموال الباطنة كالذهب والفضة ، فتترك الى الفرد المسلم أن يفرقها بنفسه . فكان عليه ان يدفع ربع العشر ( ٢,٥٪ ) من ماله الذى حل عليه الحول . وكانت بعض الحكومات تتدخل احيانا فى جمعها مثلما حدث بمصر فى عهد الدولة الايوبية وبعض عهود سلاطين المماليك .

ب ـ زكاة الاموال الظاهرة كالمواشى والمنتجات الزراعية ، وبضائع تجار الكارم اذا دخلت البلد وحال عليها الحول . وهذه الزكاة كان عمال المدن يقومون بجبايتها .

٤ ـ **الجزية** : وتؤخذ من اهل الذمة كاليهود والنصارى ، وتجبى مرة واحدة فى السنة من العقلاء والاحرار البالغين من الذكور . وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد قسم الجزية ثلاث درجات وفقا لحالة الذمى الاجتماعية فجعلها :

٤٨ درهما على الموسرين ، ٢٤ درهما على متوسطي الحال ، ١٢ درهما على الفقراء . وقد اقر ابو حنيفة هذا التقدير بينما تركه مالك الى تقدير الامام . اما الشافعي فيجعل الحد الادنى اثنى عشر درهما ويترك مافوق ذلك الى الامام . ولفظ الجزية مشتق من الجزء على اعتبار ان الذميين يدفعونها جزاء ما منحوا من الامن . وكانت الجزية تسمى احيانا باسم الجوالى ، وهى قد تعنى فى الاصل جاليات الذميين الذين اجلاهم الخليفة عمر بن الخطاب من اوطانهم فى شبه جزيرة العرب ، فلزمهم هذا الاسم ، ثم صارت الكلمة تطلق على نفس الجزية .

٥ ـ **المواريث الحشرية** ، وهى مال من يموت وليس له وارث .

٦ ـ **العشور** ، وهي المال الذى يجبى من تجار الفرنج الذين يفدون ببضائعهم الى دار الاسلام ، فكانوا يدفعون عشر قيمتها مثل الضريبة الجمركية على المستوردات فى الوقت الحاضر . وقد اباح الشافعى للحاكم ان يزيد فى هذه النسبة الى الخمس أو ينقصها الى نصف العشر أو يزيلها نهائيا .

٧ ـ **التعتيب** ، وهي ضريبة جديدة فرضت فى الاندلس فى عهد المرابطين وعلى يد امير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٩ هـ ( ١١٢٥م ) . وكان الغرض منها ترميم الحصون والاسوار التى حول المدن الرئيسة ، ويقوم بسدادها اهل هذه المدن المنتفعة بها . ويبدو ان هذه الضريبة

استمرت حتى أواخر الحكم الاسلامى بالاندلس.وهى وان كانت خارجة عن الضرائب الشرعية ، الا ان فقهاء الاندلس اجازوها لان المصلحة تقضىبذلك ، بدليل قولهم :

« وكان خراج السور فى بعض مواضع الاندلس فى ذلك الوقت على أهل الموضع ، وقد اجاز ذلك الفقيه ابو اسحاق الشاطبي معتمدا علىقيام المصلحة التي ان لم يقم بها الناس فيعطون ، ضاعت عليهم » . (٣)

**ثانيا : المكوس : وهى ضرائب اضافية غيرمشروعة نشأت عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة الى فرضها .** وتسمى ايضا**بالمال الهلالى** لانها تجبى مع هلال كل شهر عربى ، بعكس المال الخراجي الذى يجبى كل سنة . (٤)وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون اليها بعين الرضا لانها ضرائب غير شرعية ، ولكن الضرورة لهاأحكامها بعد ان قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات ، فكان لابد من ايجادموارد جديدة لسداد هذا العجز عن طريق هذه المكوس التي اتسمت بالكثرة والتنوع وعدم الثباتعلى حال دائم حسب أهواء المسؤولين . وقد شملت اغلب المتاجر الواردة من الخارج، كماشملت أغلب السلع التي كانت تباع وتشترى فى الاسواق.ومن الطريف ان الماصر ( جمعماصر )وهى السلاسل الحديدية التي كانت تشد فى البحر عند مداخل الموانىء لحمايتها من غاراتالسفن المعادية ، صارت تستخدم ايضا لغرض جمع المكوس ، كما امدت عبر الانهار فى الداخلتمنع مرور السفن قبل ان تجبى الضريبة منها للدرجة ان كلمة ماصر صارت تطلق على الضريبةنفسها . (٥)



ولا شك أن هذه المكوس كانت تشكل مورداخصبا للدولة ، ولكنها فى نفس الوقت كانت تسبب ارهاقا للناس ، ولهذا كثرت الظلاماتوعمت الشكوى والفتن فى الاسواق ، خصوصا وان طرق الجباية كثيرا ما كانت تتسم بالعنفوسوء المعاملة . وقد اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار مصر فىأوائلعهد صلاحالدينالايوبيمن قسوة الاجراءات الجمركية فى الموانىء ، وسوء معاملة التجار والحجاج القادمين الى البلادوالخارجين منها . (٦) غير ان شكوى ابن جبير لم تمنع من أن بلاده الاندلس كانت هى الاخرى تعانىمن هذه الضرائب الاضافية غير المشروعة المسماة بالمكوس . وقد كان خطرها كبيرا لانها كانت تعطىالتزاما ، وكان ملتزموها من غير المسلمين احيانا. وقد عرف هذا الالتزام وصاحبه باسم القبالةوالمتقبل ، وانتقل الى اللغة الاسبانية بلفظه ومعناه Cabala . (٧)

---

( ٣ ) الحميرى : الروض المعطار ص ٢٢٢ .

( ٤ ) المقريزى : الخطط ج ١ ص ١١١ ، حلمى سالم : اقتصاد مصر الداخلى فى العهد المماليكى ص ٢٨٦ .

( ٥ ) عبد العزيز الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن القرن الرابع الهجرى ص ١٩٢ .

( ٦ ) رحلة ابن جبير ص ٢٨ ، ٢٩ ، عطيه القوصى : تجارة مصر فى البحر الاحمر ص ٢٣٦ .

( ٧ ) ليفى بروفنسال : محاضرات فى ادب الاندلس وتاريخها ص ٨٢ .

هذه الضرائب المشروعة وغير المشروعة التي كانت تجبى من المدن الاسلامية ، كانت تمثل موردا ماليا هاما لبيت المال بجانب الاموال الخراجية التي تصله من الاراضي والقرى الزراعية . ومن حصيلة هذا الرصد المالي في بيت المال المركزي ، كانت الدولة تقوم باوجه النفقات المختلفة مثل : نفقات القصور الخلافية او السلطانية ، وارزاق الجند ، ورواتب الموظفين ، والانفاق على الحملات العسكرية والمعدات الحربية ، ونفقات المشروعات العامة مثل حفر الترع والقنوات وتطهيرها ، واقامة الجسور ، وبناء المستشفيات ( المارستانات ) ومنح العلماء والادباء ، والنفقة على المسجونين واسرى الحرب من المشركين ودفن موتاهم .

**على اننا اذا تساءلنا** : ماذا كان نصيب المدينة من اوجه هذه النفقات ؟ الجواب : في اغلب الحالات اقل نسبيا مما كانت تساهم به المدينة من اموال في ميزانية الدولة ، كما ان نسبة الاستفادة منها كانت تتفاوت من مدينة الى اخرى ، وقد جرت العادة ان العواصم الكبرى كانت تستاثر بالنصيب الاكبر من الخدمات الحكومية ، وهي التي سماها ابن خلدون ، بالمدن المتوسطة في الاقطار التي هي مركز الدولة ومقرها ، وما ذلك الا لمجاورة السلطان وفيض امواله فيهم ، كالماء يخضر ما قرب منه من الارض . (٨)

وكيفما كان الامر ، فانه يمكن عموما حصر الانفاق الحكومي في المدينة في الاوجه التالية : كانت الدولة مسؤولة من انشاء وصيانة بعض المنشآت العامة في المدينة ، كدار الامارة ، والمسجد الجامع ، والدواوين ، ومركز الشرطة ، والسجن ( الطبق او المطبق ) ، والمستشفى احيانا . وهي مسؤولة كذلك عن العناية بماء الشرب في المدينة وتوفيره لاهلها . وترتيب اناس يكنسون الازبال والاتربة من الاسواق ورشها بالماء كل يوم ، وازالة الاوساخ من المسالك والانابيب . وترتيب الخفراء والعس والدرابين لحراسة الاسواق ومراقبة الامن في المدينة طوال الليل . ويروى المؤرخ الاندلسي ابن سعيد المغربي في هذا الصدد ، ان بلاد الاندلس كانت لها دروب تغلق في اول الليل بواسطة الدرابين ، وكان كل واحد منهم معه سلاح وكلب وسراج . ومن الطريف ان عادة غلق الابواب ما زالت متبعة في اسبانيا منذ الساعة العاشرة ليلا وبواسطة درابين يعرفون باسم سيرينوس Serenos فعلى كل من يريد الخروج او الدخول في منزل اثناء الليل ، ان ينادي هذا الحارس الليلي بطريقة التصفيق .

غير ان هذه الخدمات الحكومية لم تكن لها او لبعضها صفة الدوام في كثير من الاحيان مما اضطر المدينة الى الاعتماد على نفسها في سد حاجاتها . ومن هنا ظهر لها مورد مالي آخر لعب دورا هاما في اقتصادها ، الا وهو نظام الوقف او الحبوس . وهو نظام اسلامي مازال موضوع دراسته من وثائقه الرسمية في حاجة الى المزيد من البحث في العالم الاسلامي . والمراد بالوقف او الحبوس هو الاراضي او المؤسسات التي تكون ملكا لشخص حر التصرف في ماله لم يتنازل عن

---

( ٨ ) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٦٩ .

حقه في عائدها او دخلها ، ويجعل هـذا الدخـل وقفا محبسا وبصفة دائمة على جهـات البـر والاحسـان ، وصيانة المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والمدارس والخوانك (٩) والمستشفيات، واعانة الفقراء والمعوزين والمجذوبين والايتـام والمساجين . كذلك كان يخصص دخل الوقوف للعناية بماء الشرب بالمدينة وما يتصل بها مـن سقايات وسبل . وكذلك لتنظيف المدينة وانارتها، الى غير ذلك من المنافع العامة التي تشبه حاليا خدمات المجالس البلدية .

• • •

**الصناعة في المدينة الاسلامية :**

حض الاسلام على العمل ، واكد على حرمته ، وجعل من الانتاج عبادة وتقربا الى الله بل جهادا في سبيله . قال تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » . وقال تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قـوة » ، فالمقصود هنا القوة في الحرب والقوة في العمل والانتاج . وفي الحديث الشريف : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا ان يتقنه » .

ولقد اعتمد العرب في حياتهم بالدرجة الاولى على اعمال التجارة والنقل وتربية الماشية ، كما اشتهروا ببعض الصناعات المحلية كالمنسوجات والجلود والاسلحة وعلى الاخص في اليمن وعمان والبحرين والطائف والمدينة المنورة .

ومع اتصال الفتوحات العربية شرقا وغربا، وانتشار الاسلام بين الموالي او اهالي البلاد المفتوحة ، واختلاط العرب بهم عن طريق الجوار او المصاهرة ، تشأت الشعوب الاسلامية والعربية التي حافظت على تراثها الحضاري القديم في ميادين الزراعة والصناعة ، وعملت على تطويره ، لان طبيعة التطور الحضاري تحتم استفادة الخلف من تراث السـلف .

ويضاف الى هؤلاء المسلمين مـن العرب والموالي ، اهـل الذمـة من الصناع واصحاب الحرف الذين استوطنوا البلاد الاسلاميـة ، مستفيدين من الحماية التي تقدمها لهم الدولة . ولم يكن عليهم الا ان يعترفوا بسيادتها ويطيعوا نظمها ، ويدفعوا الضرائب لهـا .

والواقع ان الحكومات الاسلاميـة بصفة عامـة ، كفلت لعمالهـا مـن ارباب الحرف والصناعات حرية واسعة في ممارسة اعمالهم ، ولم تتدخل الا في بعض الصناعات المحدودة التي كان يتطلب ممارستها الحصول على اذن خاص مثل انشاء الحمامات ، وصنع الاسلحة ، وسك النقود ، وتركيب الادوية، والعمل في دور الطراز وهذا راجع بطبيعة الحال الى اسـباب تتعـلق بالمصلحة العامة او الأمن العام (١٠)

---

( ٩ ) الخوانك جمع خانكاه وهي كلمة فارسية الاصل معناها بيت ، وهي تعني في الاسلام الاماكن التي يخلو فيها الصوفية لعبادة الله .

( ١٠ ) صالح احمد العلي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري ص ٣٠٢ .

وارتقت الصناعة بتوالى الاجيال ووفرة المواد الخام النباتية والمعدنية ، واتصال العمران فى المدن لاسلامية . على انها ظلت مع ذلك فى مستوى الصانع اليدوى ، وبقيت السلع تصنع فى البيوت او المحال والحوانيت . وقد تطلب هذا العمل اليدوى من العامل ان يبدى مهارة وحذقا وصبرا ، مما أعطى انتاجه ، رغم قلته ، صفة الاتقان وطابع الطلاوة . (١١) ولهذا كانت حالة العامل الاقتصادية متواضعة ، وتكفى لضروريات عيشه فقط منطبقا عليه القول المأثور «صناعة فى اليد أمان من الفقر وامان من الغنى» ، واعتبر اهل الحرف فى عداد العامة او الطبقة الدنيا من المجتمع الاسلامى . ولهذا كله ، كانت الصناعة وأربابها موضع عطف وتقدير عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين الذين افردوا لها الرسائل والفصول فى مؤلفاتهم ، ومثال ذلك ما نجده فى رسائل اخوان الصفا ، وفيما كتبه المؤرخ الفيلسوف ابن خلدون عن الصنائع فى مقدمة تاريخه .

واخوان الصفا جمعية سرية سياسية دينية شيعية ، بدا نشاطها فى البصرة ثم انتشرت فى مختلف البلدان فى القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، وكانت غايتها السعى الى اسعاد النفوس وتهذيبها . ولهذا الغرض الفوا رسائلهم المشهورة التى يبلغ عددها حوالى ثلاث وخمسين رسالة فى مختلف نواحى العلوم والمعرفة التى يحتاج اليها الفرد المثقف فى ذلك الوقت .



على ان الذى يهمنا فى هذا الصدد هو ان رسائل اخوان الصفا ، وجهت عناية خاصة الى العمل والى الصناع واثنت عليهم وعلى شرف الصنائع ، ووضعت من لا صناعة له بانه اما متكبر مثل اولاد الملوك ، او كسول جاهل ، او زاهد ورع لاتعنيه امور الدنيا . **كذلك يلاحظ انهم فى تصنيفهم لطبقات المجتمع ، صنفوا الناس على اساس مادى حسب عملهم ودخلهم ، وليس على اساس انسابهم واحسابهم وذلك كما يلى :**

١ ـ الصناع : هم الذين يعملون بأبدانهم وادواتهم ويعيشون من بيع ماينتجون .

٢ ـ التجار هم الذين يتبايعون بالاخذ والعطاء وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على مايعطون .

٣ ـ الاغنياء ، وهم يملكون المواد الاولية ويشترون البضائع المنتجة . ويدخل اغنياء التجار فى هذه الطبقة . (١٢)

اما من جهة الصنائع نفسها ، فقد صنفها اخوان الصفا تصنيفات عديدة منها :

أ ـ حسب فائدتها : كالصنائع الضرورية للمجتمع ( الزراعة والحياكة والبناء ) والصنائع المكملة لها ( كالحلج والغزل والخياطة ) .

---

( ١١ ) جاك ريسلر : الحضارة العربية ص ١١٨ ترجمة غنيم عبدون .

( ١٢ ) رسائل اخوان الصفا جـ ١ ص ٢١٠ ـ ٢٢٧ ، عبد العزيز الدورى ، تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى ص ٨٦ ومابعدها .

٢ ـ حسب موضوعها : كالصنائع الجمالية والحرف اليدوية وهذه بدورها تصنف الى صنفين :

أ ـ الصنائع التى يكون موضوعها بسيطا:

كالماء ( كالسقائين والملاحين والسباحين الخ )
والتراب ( كحفارى الآبار والترع والانهار الخ )
والنار ( كالنفاطين والوقادين والمشعلين )
والهواء ( كالزمارين والبواقين والنفاخين )
والماء والتراب ( كصناعة الفخارين والقضارين )

ب ـ الصنائع التى يكون موضوعها مركبا وهى :

المعادن ( كالصفارين والحدادين والرصاصين والصواغين )

النباتات ( كالنجارين والحصريين والخواصين والكتانيين )

الحيوانات ( كالصيادين والدباغين والطباخين والرواتين .. ومن الصنائع ما موضوعها اجساد الناس كصناعة الاطباء والمزينين ، ونفوس الناس كصناعة المعلمين ) .



**ولا شك ان هذه التصنيفات تلقي ضوءا على الفكر الاقتصادى فى هذه الفترة (١٣)**

اما المؤرخ الفيلسوف **عبد الرحمن بن خلدون** ( ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م ) ، فقد افرد هو الآخر للصنائع والحرف عدة فصول فى مقدمته ،وعلق عليها بملاحظات خلاقة تستحق التنويه . فهو يرى ان الصناعة بمهنها المختلفةرمز للحضارةولا توجد الا فى اهل الحضر ، ولا تكمل الا بكمال العمران الحضرى وكثرته ، لانها مركبة وعلميةتصرف فيها الافكار والانظار ، بينما الفلاحة او الزراعة فى نظره من معاش المستضعفين واهل العافية من البدو . (١٤) كذلك يرى ابن خلدون ان العمل هو المقياس الاساسي للقيمة اى انه ابرز اهمية العمل ودوره فى تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وغير انه لم يغال كما غالى كارل ماركس ( ١٨١٨ ـ ١٨٨٣ ) م فى ابراز اهمية عنصر العمل ، فلم يجعل منه المقياس الوحيدللقيمة . (١٥) هذا ، ويبدو ان ابن خلدون قد

( ١٣ ) راجع ( رسائل اخوان الصفا ـ جـ ١ ص ١١٢ ـ ١١٥، عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص٩٨ ـ ٩٩.

( ١٤ ) المقدمة ص ٢٨٢ .

( ١٥ ) المقدمة ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ .

تأثر بتصنيف الصنائع عند اخوان الصفا ، الاراء يتحدث عن امهات الصنائع حسب ضرورتها ، غير انه اتبع في تصنيفها وتوزيعها المنهج الذي رسمه في مقدمته والذي يقوم على طبيعة العمران الحضري ، مثال ذلك قوله : ففي كل مصر توجد الصنائع الضرورية ، كالخياط والحداد والنجار وامثالها ، اما ما يستدعي لعوائد الترف واحواله ، فانما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة ، الآخذة في عوائد الترف والحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والطباخ وامثال هذه وهي متفاوتة ، وبقدرما تزيد عوائد الحضارة وتستدعي احوال الترف ، تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك المصر دون غيره ، (١٦)

ثم يضرب ابن خلدون امثلة على كلامه السالف الذكر ، ببعض الدولة الاسلامية على ايامه بقوله : «فعلى قدر عمران البلد تكون جودة الصنائع والتأنق فيها ، كما بلغنا من اهل مصر ان فيهم من يعلم الطيور العجم ، والحمر الانسية ، ويتخيل اشياء من العجائب بايهام قلب الاعيان وتعليم الحداء والرقص ، والمشي على الخيوط في الهواء ، ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الصنائع التي لاتوجد عندنا بالمغرب لان عمران امصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة ادام الله عمرانها بالمسلمين »(١٧)

• • •



**الطوائف الصناعية او الاصناف :**

سبقت الاشارة الى اهمية المدن في نشأة الحضارات وازدهار الحرف والصناعات . ففي مساحتها المحدودة ، يتجمع عدد كبير من العمال من مختلف الاجناس والاديان ، متقاربين في السكن ومتصلين بعضهم ببعض في حياتهم اليومية بالاسواق ، تجمعهم روابط اقتصادية واجتماعية وفكرية ، كل في مجال تخصصه . ومن هنا نشأ نظام الطوائف والتكتلات الصناعية التي عرفت بأسماء متعددة مثل الاصناف (١٨) ، وارباب الصنايع ، واصحاب المهن ، واهل الحرف ، وهي كلها تعابير تعطي معنى الجماعة لابناء الصنعة الواحدة ، وان كنا لانجد ذكرا لاصطلاح يطلق على اهل حرفة بعينها .

ومع نمو المدن واتساعها ، وتطور الحياة الاقتصادية وتعقدها في العالم الاسلامي ، قوى الشعور المشترك بين اصحاب كل حرفة ، وصار لهم في نطاقها نظام او عرف خاص يكفل لهم الحماية من المنافسة ، ويرفع من مستواهم الفني والمادي ، ويعمل على تدريب الابناء الجديد او المبتدئين في الصنعة . (١٩)

---

( ١٦ ) المقدمة ص ٣٧٧ .
( ١٧ ) المقدمة ص ٤٠١ .
( ١٨ ) Louis Massignon : Ency. of Islam, Art „Sinf"
( ١٩ ) راجع ( برنارد لويس : النقابات الاسلامية Islamic Guilds ، ترجمة عبد العزيز الدوري ، مجلة الرسالة سنة ١٩٤٠ ، الاعداد ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ . وكذلك سعيد عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ص ٣٦ ) .

وكان لكل حرفة رئيس او شيخ الخلف في تلقيبه من بلد لآخر مثل الامين (في المغرب)، والمعلم او الاوسطى (ولعلها تحريف استاذ) في مصر، ومثل لقب العريف الذى استخدم في بلدان كثيرة. وكان تعيين شيخ الطائفة يتم بالاختيار او الانتخاب وبموافقة المحتسب ممثل الحكومة، كما كان يعاونه احيانا مجلس من كبار معلمي الصنعة يعرفون بالاختيارية، او المخاترة (اى المسنين). وكانت مهمة هذا الشيخ او العريف هو القيام بدور الخبير الفني في الخلافات التى تقع بين اهل الحرف وعملائهم حول سلعة من السلع. وكان رأيه مقبولا لدى القاضي او المحتسب. كذلك كان هو الذى يبلغ المحتسب رأي طائفته حول تكاليف السلع التى يصنعونها وتحديد ثمن بيعها. (٢٠)

وقد جرت العادة ان يتدرج الفرد في الحرفة من مبتدىء او صبي صغير الى صانع مدرب. وكانت هذه الترقية تعتبر نقلة هامة في حياة الصانع لانها تمكنه من الاستقلال بنفسه في حانوت خاص، وتوصله بعد ذلك الى الرئاسة والمعلمة. ولهذا كان يصحب هذه الترقية احتفال بهذه المناسبة تتلى فيه الفاتحة، وتنشد الامداح النبوية، ثم تقام مراسيم تعرف بالشد اي شد المحتفل به. وتتلخص في ان يقوم شيخ الطائفة بشد وسط المحتفل به بحزام مع عقده يقوم كبار المعلمين الحاضرين في الحفل بحلها. ثم يلبس المحتفل به لباسا خاصا يعرف بالسروال، ويوضع في كتفه شال، ويعرف بواجباته الجديدة، ويؤخذ عليه العهد والميثاق بان يلتزم بها ولا يخرج عليها وان يتقبل مخلصا لها، وهي كلها مبادىء تقوم على التحلي بمكارم الاخلاق مثل القناعة بالقليل، والصبر على العمل، والتواضع مع الآخرين، والاخلاص للمعلم واسرته. وفي آخر الاحتفال يتناول الجميع طعام وليمة يقدمها لهم الصبي المحتفل بترقيته. (٢١)

وعلى هذا الاساس يمكن تلخيص وظائف هذه الاصناف او الطوائف المهنية في المدينة الاسلامية، بالامور التالية: ـ

١ ـ تعليم الصبيان اسرار المهنة وتحديد العلاقة بين المعلم والصبي بشبه تعاقد او التزامات بين الطرفين.

٢ ـ المراقبة الفنية على المشتغلين بالصنعة الواحدة؛ وحماية المستهلك من الغش وسوء الصنعة.

٣ ـ المشاركة في تحديد الاجور واسعار السلع.

٤ ـ فض الخلافات التى تنشا بين افراد الطائفة الواحدة.

---

(٢٠) ليفي بروفنسال: محاضرات في ادب الاندلس وتاريخها ص ٨٦.

(٢١) راجع (برنارد لويس: المرجع السابق: حلمي سالم ـ اقتصاد مصر الداخلي في العهد المماليكي ص ١٩٦، وكذلك: Louis Massignon: **Ency of Islam**, art. "Shadd"

٥ ـ اعتبار الامين او العريف مسؤولا عن طائفته امام ممثل الحكومة فى السوق وهو المحتسب . ( ٢٢ )

ولقد شبهت هذه الاصناف او الطوائف الصناعية الاسلامية بنظام نقابات الصناع او اتحادات العمال التى كانت تسمى فى اوروبا Guilds او Corporations ، ولكنها فى الواقع كانت تختلف عنها فى انها لم تشارك فى ادارة المصالح العامة فى المدينة ، او تقوم بدور غير دور التحكيم الخالص فى المشكلات المهنية ، او تنتزع بعض الامتيازات البلدية للمدينة ، او تتخذ لنفسها حاميا او راعيا دينيا من الاولياء والقديسين كما حدث فى العالم المسيحى . ثم ان الاصناف الاسلامية لم تعرف الانقسام الذى ظهر فى اوروبا الغربية بين اصحاب العمل والعمال الذى انتهى الى نشأة جماعات اصحاب العمل وجماعات العمال . ( ٢٣ )

وكيفما كان الامر ، فان موضوع التشابه والاختلاف بين الاصناف الاسلامية والنقابات الاوروبية ، ما زال موضع نقاش بين المؤرخين .

على أن موضع الاهمية هنا ، هو ان هؤلاء الحرفيين والصناع ، بحكم كونهم من طبقة العامة فى المدينة الاسلامية ، فقد لعبوا دورا هاما فى حياتها العامة ، اذ شاركوا فى ثوراتها الشعبية ، وجمعياتها السرية ، وفرقها الدينية وفى احتفالاتها ومواكبها العامة فى المواسم والاعياد ، فى وقت لم يكن يوجد فيه على نطاق شعبى ذلك التنظيم الرياضى او الاجتماعى الموجود حاليا .

ففى المدن المغربية ، انخرط اكثر اهل الحرف فى سلوك الطرق الصوفية التى كانت منتشرة بكثرة فى شمال افريقيا . كذلك انتشر هذا النوع من الفتوة التصوفية فى خراسان شرقا ولا سيما فى مدينة نيسابور التى قال فيها ابو حفص عمر النيسابورى الحداد ( ت بعد سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٣ م ) معبرا عن هذه النزعة الصوفية : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة ؟ فقال : من كان فيه اعتذار آدم ، وصلاية نوح ، ووفاء ابراهيم ، وصدق اسماعيل واخلاص موسى ، وصبر ايوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد ( صلعم ) ، ورأفة ابى بكر ، وحمية عمر ، وحياء عثمان ، وعلم على ، ثم مع هذا كله يزدرى نفسه ويحتقر ما هو فيه » . ( ٢٤ )

والى جانب هذا النشاط الصوفى التقشفى كان للحرفيين ـ ولا سيما الفقراء منهم ـ أوجه نشاط اخرى اتسمت بطابع العنف او السرية . ومن امثلة ذلك ، اقبال بعضهم على اعتناق

---

( ٢٢ ) راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٩٤ .

( ٢٣ ) انظر Ira M. Lapidus : Middle Eastern Cities , p. 94
وكذلك ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ٨٩

( ٢٤ ) ورد هذا النص فى كتاب الملامتية للسلمى ، مخطوطة برلين . عن ( جيرالد زالنغر : الفتوة ، هل هى الفروسية الشرقية ـ دراسات اسلامية ص ٢٢ ، بيروت ، دار الاندلس ١٩٦٠ ) .

دعوة القرامطة السرية التي قامت على يد حمدان قرمط بالعراق في القرن الثالث الهجري نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادي ثم امتدت بعد ذلك الى البحرين على يد احد دعاة قرمط وهو سعيد الجنابي ، وكان من مبادئها تطبيق المساواة على الجماعة الاسلامية . ( ٢٥ )

كذلك انضم الحرفيون في بغداد الى جماعة العيارين او الشطار او الفتيان ( ٢٦ ) ، الذين كان اول ظهورهم ابان الفتنة بين الامين والمأمون وابلوا بلاء حسنا في الدفاع عن بغداد ضد جيوش المأمون سنة ١٩٧ هـ .

وعلى الرغم من الصفات المذمومة التي وصفوا بها مثل : الرعاع ، الصعاليك ، الانذال ، اللصوص ، الا أن هؤلاء الشباب تميزوا بصفات تبعدهم عن اخلاق اللصوص العاديين مثل : الشجاعة والشهامة ، والصبر على المكاره والشهوات ، والمحافظة على المحارم وعلى شرف الكلمة ، وعدم التعرض لاي شخص استسلم لهم . وكان شعارهم ، الثورة على السلطة ، واصحاب المال ، اي رفض الاوضاع الاقتصادية السائدة . ولهذا انحصرت اعمالهم في مهاجمة رجال الشرطة والاغنياء وكبار التجار ، وليس الصناع بطبيعة الحال لانهم ينتمون اليهم ، بدليل أن التنظيم الداخلي لجماعة العيارين ، كان جوهره تنظيما حرفيا ، وكذلك كانت مراسيم الانتماء لطائفتهم والطقوس المتعلقة بها ، تشبه مراسيم وطقوس الاصناف ، مثل لبس السراويل ، وشد الحزام ، وشرب الانخاب بماء الملح احتفالا بالعضو الجديد . كذلك كان لهم تنظيم فروسي مثل اتخاذ الرؤساء والقواد والنقباء والعرفاء ، والمحلات المختلفة في بغداد . وكان مثلهم الاعلى هو علي بن ابي طالب فتى الاسلام الاول . ( ٢٧ ) واغلب الظن أن كلمة عيار بمعناها البذيء ( لص ، نذل ) كانت لا تعدو ان تكون شتيمة يلقى بها الخصوم في وجه خصومهم ، وقد قيل في هذا الصدد : « والعرب تمدح بالعيار وتذم به » ( ٢٨ ) .

ولما تشعبت فرق العيارين وكثر عددها واشتدت خلافاتها ، عمل الخليفة العباسي الناصر لدين الله ( ٥٧٥ ـ ٦٢٢ هـ ) ( ١١٨٠ ـ ١٢٢٥ م ) على استقطابها واعادة تنظيمها وبعثها تحت قيادته في نظام فروسي نافع ومفيد تحت اسم ( الفتوة ) وهي التي اطلق عليها الباحثون الاوروبيون خاصة اسم الفروسية . وكان هدف الناصر من وراء ذلك ، تنظيم الشباب

---

( ٢٥ ) راجع التفاصيل في ( الدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٢٨٢ ) .

( ٢٦ ) العيار في اللغة هو الشخص الذكي الكثير الحركة . والشاطر هو الشخص المتصف بالدهاء والخيانة . اما الفتيان فجمع فتى وهو تعبير كثيرا ماترجم الى اللغات الاوربية بمعنى فارس : بالالمانية Ritter وبالانجليزية Knight وبالفرنسية Chevalier .

( ٢٧ ) راجع ( حسين امين : العيارون ونشاطهم الشعبي في بغداد ، مجلة التراث الشعبي سنة ١٩٦٢ العدد الثاني ، بدري محمد فهد : العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري ص ٢٨٦ ) . وكذلك
Arendank : Ency. of Islam, art. Futuwa

( ٢٨ ) تاج العروس جـ ٣ ص ٣٤ .

وخلق جيل جديد يتحلى بالمبادىء السامية والاخلاق الكريمة والعادات الحسنة ، فضلا عن اعادة هيبة الخلافة العباسية التي فقدتها منذ قرون . ( ٢٩ )

ومن حسن الحظ ان المؤلف العربي المعاصر ابا عبد الله محمد بن العمار البغدادي ( ت ٦٤٢ هـ / ١٢٤٢ م ) قد وضع كتابا عن منظمة الناصر سماه الفتوة ، جمع فيه كل قواعد الفتوة والمروة على حد قوله . ( ٣٠ )

والجدير بالذكر ، ان مراسيم الانتماء لحركة الفتوة هذه ، مثل لبس سراويل الفتوة ، وشرب الانتخاب بماء الملح ، وحلق جزء من الراس ، وشد المريد بمنطقة او حزام ، كانت مستمدة من طقوس العيارين والحرفيين من قبل ، كما استمر اثرها باقيا في نقابات الحرفيين بعد ذلك الى وقت متاخر . هذا ويلاحظ في فتوة الناصر ، انها تتكون في اساسها من صناع المدن وغيرهم من العامة ، الا انها قبلت ايضا عددا من امراء الشام والعراق وآسيا الصغرى وغزنة . كذلك درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر الميلادي ، على منح سراويل الفتوة للامراء والاعيان المصريين في بعض الاحيان . ولعل منح السراويل للامراء هو الذي ادى الى تشبيه الفتوة بالفروسية الاوروبية على اساس المطابقة بين مبدأ التبعية Homage في الغرب ، والرباط الجامع بين المريد واستاذه في الشرق . وان كان هناك تحفظ هام حول هذه المقارنة يقوم على ان المجتمع الاقطاعي الاوروبي ، لا يمكن ان ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضروري ايضا ان يمنح الملوك تابعيهم قطعا من الارض بانتظام . ( ٣١ )

وكيفما كان الامر ، فالمهم ان هذه الحركات الشعبية التي انخرط فيها الحرفيون ، لم تقتصر على بغداد والقسم الشرقي من الخلافة العباسية ، بل امتدت غربا الى الشام ومصر ايضا . فيرى بعض المؤرخين امثال الدوري وسوفاجية ان هناك ارتباطا وتداخلا بين حركة العيارين في العراق ، وبين فتوة الاحداث التي ظهرت في المدن الشامية منذ اواسط القرن الرابع الهجري ، واستمر نشاطها الى القرن السادس الهجري ( ١٢ م ) . واستندوا في ذلك على ان هؤلاء الاحداث كانوا ـ مثل العيارين ـ اشبه بميليشيا شعبية تحسب لها

---

( ٢٩ ) تبقى الاشارة هنا الى ان المؤرخ التونسي المعروف ابن خلدون ، انتقد فتوة الناصر واعتبرها لهو امير لاخطر له ، وذلك عند قوله في كتابه العبر جـ ٣ ص ٥٢٥ : « وكان الناصر مع ذلك كثيرا مايشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسب ، ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من اهل بغداد ... وكان ذلك كله دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن اهلها بذهاب ملاكها منهم » . والواقع ان ابن خلدون ، كما هو معروف ، قد جاء بعد الناصر بنحو قرنين من الزمان وهي مدة طويلة قد تبعده عن تقدير الوزن الصحيح لقيمة هذا العمل بالنسبة لوقته .

( ٣٠ ) نشر هذا الكتاب ( الفتوة لابن العماد ) مصطفى جواد ، تقي الدين الهلالي ، عبد الحليم النجار ، واحمد ناجي القيسي ( بغداد ١٩٥٨ ـ ١٩٦٠ ) .

( ٣١ ) راجع ( ل . الظر : الفتوة ، هل هي الفروسية الشرقية ـ دراسات اسلامية ص ٢٢٢ ) .

وكذلك

Poliak : **Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon** 1250-1900, London Royal Asiatic Society 1939

الدولة حسابها ، وكان لها رؤساء ونقباء ومقدمون ومحلات فى المدن الشامية التى تسيطر عليها ولا سيما فى حلب ودمشق ، حيث كان رئيس فرقة الاحداث هو السيد الفعلى فى المدينة ، ولا يستطيع اي شخص ان يفرض نفوذه فيها الا بموافقته والتعاون معه . ( ٣٢ )

اما فى مصر ، فيبدو ان الفاطميين ، منذ القرن الرابع الهجرى ، قد ادركوا ـ مدى ازدياد اهمية العامة ، وخطورة دورهم فى الحياة الاقتصادية بالمدن المصرية ، ولهذا عملوا على تلافى هذه الحركات الشعبية المعارضة ، باجراء اصلاحات اقتصادية شاملة تقوم على سيادة الامن والنظام والعدالة ، وعلى سياسة تحديد الاسعار ومقاومة الغلاء والاحتكار ، وافساح المجال للنشاط الحرفى والتجارى ، ومعاملة الاقباط ، وهم عماد الصناعة فى مصر ، فى ذلك الوقت ، معاملة سمحة تقوم على مبدأ التسامح الدينى ، كى يتفرغوا لاعمالهم . وقد ادت هذه الاصلاحات الى تحسين احوال المعيشة كما هو واضح من كتابات المعاصرين امثال المقدسى وناصرى خسرو .

**لكن المهم هنا** ، ان الدولة الفاطمية اتبعت فى القاهرة سياسة تربوية **عسكرية ربما سبقت بها فتوة الناصر فى بغداد** ، وذلك **بتجنيدها للحرفيين** وغيرهم من شباب **مصر فى فرقة عسكرية عرفت باسم الغلمان او الصبيان الحجرية** ، نسبة الى الحجر او الثكنات التى اقاموا فيها بجوار دار الوزارة عند باب النصر شمال القاهرة . ويفهم من كلام المقريزى فى هذا الصدد ، ان افراد هذه الفرقة كانوا فى البداية منذ عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمى من مهرة الصناع واولاد الناس ( ٣٣ ) من مختلف الولايات والاعمال المصرية ، وانهم شاركوا مع الجيوش الفاطمية فى الحروب الصليبية بالشام ، ثم اضطر الوزير الفاطمى الافضل بن بدر الجمالى ، بعد هزيمته معهم امام الصليبيين فى عسقلان ، الى حل هذه الفرقة ، واعادة تكوينها من ابناء الجند فقط سنة ٤٨٧ هـ . وقد علق المستشرق الانجليزى كاسلز كاى على التنظيم الاول لهذه الفرقة ، بانه اول محاولة لتجنيد المصريين فى مصر الاسلامية . ( ٣٤ ) وينص المقريزى كذلك على ان هذه الفرقة كان لها قيادة خاصة بها يتولاها امير يقال له الموفق كما كان لها نقباء واستاذون وخدام برسمها . ويبدو ان هؤلاء الغلمان كانوا يعدون اعدادا خاصا للقيام بالاعمال الفدائية السريعة التى تتقدم الجيش الرئيسى لتغطية

---

( ٣٢ ) عبد العزيز الدورى : مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى ص ٧٩ ، وكذلك :

Sauvaget : **Alep, Essai sur le development d'une grande ville Syrienne, desorigines au XIX siecle** p. 97 (Paris 1941)

( ٣٣ ) يستعمل المقريزى نقلا عن ابن ابى طى عبارة اولاد الناس تعنى هنا عامة الناس من المصريين . اما مفهوم اولاد الناس كمصطلح مملوكى بمعنى ابناء المماليك الاتراك فقد جاء متأخرا بمدة طويلة فى عصر دولة المماليك . راجع ( المقريزى : الخطط جـ ١ ص ٤٣٢ ) .

( ٣٤ ) انظر Cassels Kay : Yaman, its early medieval History by Omara, P. 264 note 50 (London 1931)

لحركاته بدليل قول المقريزي : « وكانوا يبيتون في حجرهم بعدتهم وسلاحهم وخيولهم بحيث اذا جردوا ، خرج كل لوقته لا يكون له ما يمنعه فكانوا في ذلك على مثال الفداوية ( اي المقدمة ) والاستار ( ٣٥ ) ( اي الغطاء والستر ) . ولاشك أن هذا الوصف يذكرنا بفرق الفتوة والاحداث التى كانت تعمل منفصلة عن الجيش الرئيسي ولها قيادتها الخاصة بها .

**اما زمن الايوبيين والمماليك** ، فتحدثنا كتب التاريخ عن منظمات شعبية مسلحة من الرجالة اطلق عليها اسم الحرافيش . وقد وصفهم البعض بما وصف به العيارون في بغداد بأنهم كانوا من الرعاع وزعر العامة . غير ان ابن منظور في معجمه لسان العرب يعطينا تفسيرا واضحا لهذه التسمية عند قوله : « واحرنفشت الرجال اذا صارع بعضهم بعضا . واحرنفش الديك اي تهيأ للقتال » . ( ٣٦ ) وهذا التفسير ايدته المصادر التاريخية عند الكلام عن الحرافيش في جيش صلاح الدين ، فوصفتهم بأنهم فرقة من المتطوعة ، لها قيادتها الخاصة ، تتقدم الجيش النظامي في الهجوم دون أن تكون جزءا اساسيا منه . ومثال ذلك الهجوم الذى شنوه على قلعة بيت الاحزان وهم يصيحون : « الله اكبر » مما اوقع الرعب في قلوب الفرنجة الذين خيل لهم ان المسلمين معهم بداخل الحصن فاستسلموا في الحال قبل وصول صلاح الدين بالجيش الرئيسي . ( ٣٧ ) وهذا الوصف يذكرنا من غير شك بفرق الفتوة والاحداث والغلمان من قبل.

كذلك يروى لنا المؤرخون امثلة حية من المقاومة الشعبية التى ابداها هؤلاء الحرافيش المصريون ضد حملة لويس التاسع على دمياط سنة ٦٤٧ هـ ( ١٢٤٩ م ) ، وكيف انهم كانوا يتحايلون في اختطاف الفرنج بكافة الطرق التى تثير الدهشة والاعجاب ، مثال ذلك ان مجاهدا من الحرافيش قور بطيخة وادخل راسه فيها ثم غطس في الماء الى ان قرب من الفرنج فظنه بعضهم بطيخة سائبة في النيل ، ولما نزل لاخذها خطفه ذلك الحرفوش واتى به اسيرا الى معسكر المسلمين . وهنالك قصة صياد السمك احمد الدمياطى الذى كان يجد الجماعة من الفرنج على ساحل البحر ( النيل ) خائرين من الجوع، فيطرح عليهم شبكته ويبادرهم بالذبح . هذه الامثلة وغيرها تدل بوضوح على المفهوم الاسلامي للجهاد في العصر الوسيط حيث كان عامة الناس وحتى رجال الدين قادرين على حمل السلاح والقتال به الى جانب اعمالهم وحرفهم التى يكتسبون منها .

• • •

( ٣٥ ) المقريزي : الخطط جـ ١ ص ٤٤٤

( ٣٦ ) ابن منظور . لسان العرب جـ ٦ ص ٢٨٢ ( طبعة بيروت ١٩٥٦ ) .

( ٣٧ ) انظر : Salah El Beheiry : Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides p. 156-159

( ٣٨ ) احمد مختار العبادى والسيد عبد العزيز سالم : تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام ص ٢٢٨ ، ٢٤٢ .

## نماذج لبعض الصناعات فى المدن الاسلامية :

تعددت الصناعات فى المدن الاسلامية حتى صارت مظهرا من مظاهر ازدهارها الاقتصادى، ويكفى لتاكيد هذه الحقيقة ان تقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون فى وصفها ، او ان نشاهد ما بقى منها فى المتاحف الاسلامية والدولية . وحسبى فى هذا المجال ان اقدم نماذج لبعض الصناعات الحيوية التى كان للاسلام فضل فيها ، والتى تتعلق فى تصنيفها بمعيشة الانسان من ناحية كسائه وغذائه وشرابه وثقافته والدفاع عن نفسه . واعنى بذلك صناعة الملابس وجر المياه ، والسكر ، والورق ، والاسلحة .

### اولا : صناعة المنسوجات :

اشتهر المصريون والفرس من قديم بصناعة المنسوجات ، ولما فتح العرب هذه البلاد ، عملوا على تنمية وتطوير هذه الصناعات الساسانية والقبطية ونشرها فى البلاد التى فتحوها . ويؤيد ذلك كتابات الجغرافيين والمؤرخين التى تدل على وجود اتصالات وثيقة وتشابه كبير بين صناعات النسيج فى المدن الاسلامية الى درجة المنافسة . فالنسيج الحريرى العتابى الذى كان يصنع اصلا فى محلة العتابية بغرب بغداد ، لم يلبث ان انتقلت صناعته الى مصر والاندلس بنفس الاسم . والاثواب الدبيقية المصرية الموشاة بالحرير والذهب والتى كانت تصنع فى بلدة دبيق قرب دمياط ، لم تلبث هى الاخرى أن صارت تصنع فى العراق وفارس بنفس الاسم ايضا . والمقاطع الكتانية الوثيقة التى كانت تصنع بمدينة الاسكندرية ، صار الصناع فى البلدان المختلفة يقلدونها ويبيعونها على انها من الاسكندرية . والمنسوجات التى اشتهرت اصلا بأصبهان وجرجان فى ايران ، لم تلبث ان صارت تصنع فى الاندلس وغيرها باسم الاصبهانى والجرجانى ايضا . والقماش المعروف باسم بوقلمون والذى كان يصنع فى مدينة تنيس بجوار دمياط ، صار يصنع ايضا فى مدينة شنترين Santaren فى غرب الاندلس وبنفس الوانه المتغيرة فى اليوم الواحد . ( ٣٩ ) كذلك شبهت مدينة كازورون الايرانية بمدينة دمياط المصرية فى صنع الثياب الكتانية حتى صارت تسمى « دمياط العجم » مما يدل على وجود صلة بين الصناعتين فى مصر وفارس . هذا بالاضافة الى اقمشة السقلاطون Eskerlat الحريرية الوردية التى اشتهرت فى الاصل ببلاد اليونان لم انتشرت صناعتها فى المدن الاسلامية شرقا وغربا .

وهذا التشابه فى الانتاج ان دل على شيء فانما يدل على ان الاسلام كان عامل توحيد فنى وصناعى الى جانب كونه عامل توحيد دينى وثقافى بين بلدان العالم الاسلامى .

---

( ٣٩ ) قيل فى تفسير بوقلمون انه اسم الحرباية باليونانية لانه يتغير مثلها فى الوان شتى متغيرة . وقيل كذلك انه اسم دابة بحرية لها وبر فى المحيط الاطلسى فى غرب الاندلس ، وانها كانت تحتك بحجارة الشاطئ فيقع منها وبر فى لين الحرير ولون الذهب فيجمع وتنسج منه فى مدينة شنترين ثياب تتلون فى اليوم الوانا . ( المقدسى : احسن التقاسيم ص ٤٢٢ ، زكى حسن : كنوز الفاطميين ص ٥٢ ) .

على ان هذا التشابه فى صناعة المنسوجات لم يمنع من وجود اوليات فيها بكل اقليم حسب الانتاج الزراعى ووفرة الخام فيه .

فالمشرق الاسلامى بصفة عامة امتاز بزراعة وصناعة القطن الذى انتقل اليه من الهند من قديم ، وصارت اهم مراكزه فى بلاد ما وراء النهر ( تركستان ) وشرق فارس . ففى كتاب تاريخ بخارى للترشخي ( ت ٣٤٨ هـ ) ، نجد وصفا لنسيج قطنى اشتهرت به بخارى وقراها ، وهو الكرباس ويسمى ايضا الزندنيجي لانه ظهر اول الامر فى قرية من اعمالها تسمى زندنة . وكان هذا القماش يحمل الى العراق وفارس ومصر والشام والروم وغيرها ، ويتخذ منه الملوك والعظماء ثيابا ويشترونه بثمن الديباج . وكان منه الاحمر والابيض والاخضر . وكان ببخارى صناع مهرة مختصين لهذا العمل ، ودار صناعة ( بيت الطراز ) لعمل هذه الثياب والبسط والسرادقات وسجاجيد الصلاة . وفى كل عام كان يذهب اليها عامل خاص من بغداد ويأخذ من هذه الثياب ما يقابل خراج بخارى . ( ٤٠ )

كذلك اشتهرت مرو ونيسابور ومعظم مدن خراسان بثياب القطن اللينة الفاخرة . وفى ذلك يقول الثعالبى : « وقد علم الناس ان الكتان لمصر . » ( ٤١ )

ومن شمال فارس انتقلت زراعة القطن الى العراق والجزيرة ، ومن اهم مراكز زراعته البصرة جنوبا ، ومجدل وراس العين وحران ونربان فى الجزيرة شمالا . ويقال ان الحمداليين عملوا على نشره هناك بين النهرين . ومن ثم قامت صناعات قطنية فى العراق ، فاشتهرت البصرة بالبز ، وهو نسيج قطنى ثمين تصنع منه القوط والمآزر والطيالس . كما اختصت الموصل وحران بصناعة اقمشة قطنية رفيعة تعرف بالشاش . بينما بلدة حربى ومدينة بغداد وقراها امثال باقدارا والحضيرة بصنع الثياب القطنية السميكة . ( ٤٢ )

ولم تلبث زراعة القطن ان انتشرت فى الشام ، وصنعت منه دمشق اقمشة مشجرة سميت باسمها « الدمشقيات » . ثم انتقلت زراعته بعد ذلك الى الاندلس فى القرن الثالث الهجرى ، حيث اشتهرت مدينة اشبيلية Sevella بزراعته وصناعته وتصديره ، لدرجة انها نجحت فى انتاج نوع من الاقمشة يقى من بلل الامطار . ( ٤٣ )

اما فى مصر فيبدو ان انتاج القطن كان ضئيلا بحيث لم يعمل منه فيها نسيج من القطن الخالص ، بل كانوا يمزجونه بالكتان او الصوف او بمواد اخرى ليفية ( ٤٤ ) . وتجدر الاشارة

---

( ٤٠ ) ابو بكر محمد الترشخي : تاريخ بخارى ص ٢٠ ، ٢٧ . عربه عن الفارسية امين عبد المجيد بدوى ونصر الله مبشر الطرازى ( مجموعة ذخائر العرب رقم ٤٠ ، مصر ١٩٦٥ ) .

( ٤١ ) الثعالبى : لطائف المعارف ص ٩٧ ، ادم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة عبد الهادى ابو ريده ج ٢ ص ٢٥٠ .

( ٤٢ ) ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٢٧٢ ، النورى : المرجع السابق ص ٧١ .

( ٤٣ ) ابن حوقل : صورة الارض ج ١ ص ١١٤ .

( ٤٤ ) Zaki Hasan : Les Tulunides p. 239.

الى ان هناك فارقا بين القطن في ذلك الوقت وبين القطن الحالي الذي طور الامريكيون زراعته في نهاية القرن الثامن عشر حين هجنوا هذا النبات على انواع محلية في عالمهم الجديد ( ٤٥ )

وكيفما كان الامر ، فانه يكفي العرب فخرا انه عن طريقهم عرفت اوروبا هذا النبات الهام ، وابقت عليه اسمه العربي في لغاتها ، ثم اصبح القطن هو والفحم ، فيما بعد ، اهم مادتين من المواد الخام التي قامت عليها الثورة الصناعية .

اما الكتان فقد كان له الصدارة في صناعة المنسوجات المصرية بسبب انتشار زراعته في جميع انحاء مصر حتى قيل انه في ايام المجاعات كان الناس لا يجدون شيئا ياكلونه سوى بذر الكتان .

ومن ثم قامت على الكتان في مصر صناعة المنسوجات التيلية بأنواعها الرقيقة والسميكة. وقد اختصت مدن شمال الدلتا مثل تنيس ودمياط وشطا ودبيق والاسكندرية ، بصناعة الانسجة الكتانية الرقيقة التي كانت تصنع منها الملابس الداخلية وتلف بها العمائم وتعمل منها الخمر التي تغطي رؤوس النساء . اما الاقمشة التيلية السميكة ، فكانت تصنع في مدن مصر الوسطى كالبهنسا ، والاشمونين ، والفيوم . ومنها كانت تعمل الستور والمضارب والخيام . ( ٤٦ )

كذلك اشتهرت الاندلس بصناعة المنسوجات الكتانية البديعة الغالية التي لا يفرق بينها وبين الكاغد ( الورق ) الجيد الصقل في الرقة والبياض . وقد اشتهرت كل من سرقسطة Zaragoza ولارده Lerida وباجة Beja بصناعة الكتان في الاندلس . ( ٤٧ ) هذا ، ويشير المقدسي الى ان الكتان كان يزرع بالعراق وتصنع منه الملابس الكتانية الرقيقة المطرزة والبسيطة ولا سيما في الابلة والبصرة . وكذلك انتشرت صناعته في اقليم اذربيجان بايران . ( ٤٨ )

اما في اقصى الشرق الاسلامي ، في بلاد ماوراء النهر ( جيحون ) ، فكان يندر وجود الكتان ، حتى يحكى ان اسماعيل الساماني امير بخارى ، اهدى لكل قائد من جيشه ثوبا من الكتان كهدية قيمة نادرة . ( ٤٩ )

اما صناعة الحرير ، فالمعروف انها انتقلت قديما من الصين شرقا ، وبيزنطة غربا ، وانتشرت على شواطىء بحر قزوين ، وفي اقليم طبرستان جنوبه ، وفي أرمينية وخوزستان ( الاهواز ) ، ولم تلبث هذه الصناعة في العصور الاسلامية ان عمت الاراضي الايرانية كلها ،

---

( ٤٥ ) كولد : التطورات الاقتصادية ( تراث الاسلام ، القسم الاول ص ٢١٠ ) .

( ٤٦ ) ابن حوقل : صورة الارض ص ١٠٨ ، راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين ص ١٣٤ .

( ٤٧ ) الادريسي : نزهة المشتاق ، طبعة دوزي ، ص ١٩٢ .

( ٤٨ ) المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ١٢٨ .

( ٤٩ ) آدم متز : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٢٥٢ .

وحملها العرب اينما ذهبوا ، فانتشرت على ايديهم تربية دودة القز ، وانتشرت معها صناعة الحرير ، حتى اصبحوا زعماء تجارة الحرير في العالم خلال العصر الوسيط .

ومن اهم انواع الحرير : الخز ، وهو نسيج ناعم يصنع من الحرير والصوف او الوبر والابريسم ، وهو حرير خالص ، والديباج وهو نسيج حريري موشى بخيوط من الذهب او الفضة باشكال الحيوانات ونحوها . ( ٥٠ )

وقد اشتهرت سمنان بجبال طبرستان بصنع المناديل المنقوشة والسبنيات العجيبة الصنعة التى كانت تباع السبنية منها بمائتى دينار في ذلك الوقت ( القرن الرابع الهجرى ) ، ويقال ان المراة تعمى من دقة الصنعة وكثرة العمل . ( ٥١ )

واشتهرت الشام بالثياب الحريرية الموشاة الثمينة ( البروكار Brocart ) ، ونسب الى دمشق نوع مشهور منها حمل اسمها في العالم الغربي وهو الدماسك . كذلك اشتهرت العراق بانتاج الحرير ايضا ، فصنعت بغداد الثياب العتابية ، وصنعت الموصل اقمشة من الحرير الموشى عرف باسمها في اوروبا Muslin ، كما صنعت الكوفة عمائم من الخز ، واغطية الراس والرقبة سميت باسمها حتى اليوم « الكوفية » .

اما الحرير في مصر ، فكان استعماله محدودا اول الامر لعدم العناية بتربية دودة القز ، وان كان يبدو من بعض النصوص التاريخية والاثرية ان مصر بدات تصنع الحرير منذ ايام الفاطميين ويؤيد ذلك ايضا وجود صناعته في بعض البلاد التى خضعت لهم مثل جزيرة صقلية وقاعدتها بالرمو التى اشتهرت بصناعة الحرير الموشى بالذهب على ايامهم . ( ٥٢ )

وكيفما كان الامر ، فانه من الثابت ان المناسج المصرية اخرجت قماشا سداه ولحمته من الحرير الخالص في مصر دولة المماليك . ولعل ذلك يرجع الى هجرة الصناع المشارقة المتخصصين في هذه الصناعة الى مصر امام ضغط الزحف المغولى ، بدليل وجود زخارف صينية الطراز على بعض الاقمشة الحريرية التى كانت تحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون . وقد كانت الاسكندرية من اهم مراكز هذه الصناعة ، واشتهرت بصناعة الوشى والسقلاطون والمنمر ( المخطط كجلد النمر ) ، والطردوحش والاطلس . ( ٥٣ )

---

( ٥٠ ) انور الرفاعي : الاسلام في حضارته ونظمه ص ٢٠٢ ( دار الفكر ١٩٧٣ ) .

( ٥١ ) ابو دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي ( القرن الرابع الهجرى ) : الرسالة الثانية ص ٢٧ نشرها وترجمها الى الروسية بطرس بولغاكوف ، وانس خالدوف ( موسكو ١٩٦٠ ) .

( ٥٢ ) راشد البراوى : المرجع السابق ص ١٣٦ ، جاك كديسار : الحضارة العربية ص ١٢٦ وكذلك كتاب جامع الكتابات الكوفية المعروف باسم : Repertoire Chronologique d'epigraphie arabe, Tome VI, (Le Caire 1931)

( ٥٣ ) القلقشندى : صبح الاعشى جـ ٢ ص ٥٢ - ٥٣ ، زكى حسن : المرجع السابق ص ٢٦٧ ، حلمى سالم : المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٧ .

وتعتبر الاندلس من اهم البلاد التى ازدهرت فيها صناعة الحرير بانواعه المختلفة ، وذلك بفضل عناية اهلها بتربية دودة القز ، ووفرة اشجار التوت التى تتغذى القز على اوراقها . ويشير المؤرخ الاندلسى عريب بن سعد ( ت ٣٧٠ هـ ) الى دور النساء فى انتقاء الشرانق ورعاية بيض دودة القز من شهر فبراير الى ان يفقس فى شهر مارس من كل سنة . ( ٥٤ )

ومن اهم مراكز تربية دودة القز فى الاندلس : البيرة ( غرناطة ) ، ومالقة Malaga وجيان Jaen ، وبسطة Baza ، وجبال شلير Sierra Nevada ، ولورقة Lorca وغيرها . وكان حرير البيرة اجودها ، ولذا كان يصدر الى داخل وخارج اسبانيا . ( ٥٥ )

وكانت مدينة المرية Almeria الواقعة على شاطىء البحر المتوسط ، من اهم مراكز صناعة المنسوجات الحريرية فى الاندلس . ويقال انه كان يوجد بها نحو ثمانمائة حرفة فى نسج الحرير ، كما يقدر عدد الانوال فيها بحوالى ٥٨٠٠ نول . ( ٥٦ ) ومن امثلة منسوجاتها : الديباج الموشى والسقلاطون ، والاصبهانى والجرجانى ، والعتابى المموج ، والثياب المعينة اى التى تزدان بنقط صفيرة تشبه عيون الوحش او بزخرفة هندسية على هيئة العين . ( ٥٧ )

كذلك اشتهرت مدينة اشبيلية بالحلل الموشية ذات الصور العجيبة والمنتجة برسم الخلفاء فمن دونهم . وبالمثل يقال بالنسبة للثياب الحريرية المرسية فى شمال اسبانيا . ( ٥٨ ) وحينما زار الرحالة العراقى ابن حوقل بلاد الاندلس فى القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ، اشاد بانسجة الديباج الاندلسية ، وبالسروج الحريرية ، وقال انها فاقت فى صنعها اى مكان فى العالم ، كما انها تزيد فى كمياتها على ما ينتجه العراق . ( ٥٩ ) ولقد حظيت المنسوجات الاندلسية بشهرة كبيرة فى الاوساط الاوروبية الراقية ، ونجد ذلك واضحا فى سير الملوك والبابوات والقادة وغيرهم ، الذين حرصوا على اقتناء هذه الملابس الثمينة . ( ٦٠ ) كذلك تحتفظ المتاحف الدولية بقطع عديدة من المنسوجات الاندلسية مثل متحف فيجو بقطالونيا ، ومتحف الفن الزخرفى فى بروكسل ، وكاتدرائية اوتون بفرنسا ، والاكاديمية الملكية بمدريد وغيرها . ( ٦١ )

---

( ٥٤ ) عريب بن سعد : تقويم قرطبة ص ٣٢ ، ٤١ ، نشرة دوزى كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذارى تحت عنوان (Le Calendrier de Cordoue de l'annee 1961)

( ٥٥ ) الحميرى : الروض المعطار ص ٢٤ ، ٤٥ .

( ٥٦ ) المقرى : نفح الطيب جـ ١ ص ٦٢ .

( ٥٧ ) عبد العزيز مرزوق : الفنون الزخرفية ص ٢٤ .

( ٥٨ ) العذرى : ترصيع الاخبار ص ٢٢ نشر عبد العزيز الاهوانى : المقرى : نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٢٢١ .

( ٥٩ ) ابن حوقل : صورة الارض جـ ١ ص ١١٤ .

( ٦٠ ) ( ٦١ ) راجع Caston Migeon : Arte musulmane p. 18.

اما صناعة الانسجة الصوفية ، فقد انتشرت كذلك فى العديد من المدن الاسلامية ، ولكن منتجات فارس وارمينية وبخارى ، حظيت بشهرة عالمية لجودة الصوف فيها . ونخص بالذكر منها سجاجيد اصبهان ، والبسط الارمينية القرمزية التى تجلب بلونها الاحمر الفرح والسرور . ويروى انه ( ٦٢ ) كان لام الخليفة العباسى المستعين ، بساط عليه صورة كل حيوان من جميع الاجناس ، وصورة كل طائر من ذهب ، واعينها يواقيت وجواهر . وكان لليمن شهرة كبيرة فى صناعة المنسوجات الصوفية ، ففى مدن كانت تصنع الحبرات ، ومفردها حبرة ، وهى ضرب من الثياب الصوفية الموشاة او المخططة . ( ٦٣ )

كذلك اشتهرت كل من الحيرة والنعمانية فى العراق بصناعة البسط والطنافس . ويبدو ان كلمة طنافس العربية تقابل كلمة Tapetes البيزنطية او ماخوذة منها . ( ٦٤ ) هذا ، ويرد ذكر السيجان ضمن الاقمشة الصوفية العراقية وهى طيالس ضخمة غلاظ تكون عادة خضراء وسوداء اللون ، ويدعى الصنف الخشن منها البت . ( ٦٥ )

اما الاقمشة الصوفية فى مصر كالشيلان والبسط والعمائم والملابس ، فكانت تصنع على وجه الخصوص فى مدن الوجه القبلى مثل اسيوط واخميم لكثرة تربية الاغنام هنالك ، كذلك امتازت المدن المغربية بغزل الصوف وصنع الملابس والفرش الصوفية لوفرة الشياه فيها ، فيروى الحسن بن محمد الوزان ، المعروف بليون الافريقى ( القرن العاشر الهجرى ) فى كتابه وصف افريقيا ، ( ٦٦ ) ان الثياب الصوفية المصنوعة فى جبل زرهون وبنى يازغة بنواحى فاس ، كانت فى مثل ليونة الحرير ، بينما الانسجة الغليظة تصنع فى جبال الريف والهبط شمالا ، وانه كان يوجد بمدينة فاس خمسمائة وعشرون منسجا يعمل فيها ما لا يقل عن عشرين الف عامل ، وثلاثمائة وستين طاحونة . فكان الصوف المغزول يعالج فى المبيضات التى تبلغ عددها فى فاس خمسين مبيضة ، وفى خارجها نحو مائة على ضفة النهر ( وادى فاس ) . وكان هذا الصوف المغزول مما يبيعه النساء فى سوق الغزل بالمدينة ، ويندر ان تجد مدينة اسلامية فى المغرب ليس فيها ميدان يسمى سوق الغزل . ( ٦٧ )

ولعل الصوف الاسبانى الذى اشتهر باسم مارينو Merino ينسب الى قبائل بنى مرين الزناتيين الذين حكموا المغرب وجنوب الاندلس فى القرنين السابع والثامن الهجرى ، وكانت لهم

---

( ٦٢ ) جورجى زيدان : التمدن الاسلامى جـ ٢ ص ١٢٥

( ٦٣ ) عبد الله غنيم : جزيرة العرب من كتاب المسالك لابى عبيد البكرى ص ١٢٢ .

( ٦٤ ) متز : الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٢٥٥ .

( ٦٥ ) صالح العلى : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة ص ٢٥١ .

( ٦٦ ) كتاب وصف افريقيا للحسن الوزان ترجم الى عدة لغات اوربية كالانجليزية والفرنسية والاسبانية . اما الاصل العربى فللاسف مفقود .

( ٦٧ ) عبد العزيز بن عبد الله : معطيات الحضارة المغربية جـ ٢ ص ٦٧ ، ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ٩١ وكذلك .

Roger Le Tourneau : Fes avant le Protectorat, p. 334, Casablanca 1949

مراعي خاصة لتربية المواشي والاغنام ، اشار اليها الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب في كتابه نفاضة الجراب في علالة الاغتراب ، الذي قمت بتحقيقه .

وما يقال عن المغرب ، يقال ايضا عن شقيقته الاندلس بصدد الملابس الصوفية ، ولا سيما وان قسوة المناخ في اسبانيا يحتم اهتمامها بمثل هذه الملابس . ولهذا استخرجوا فراء السمور ( حيوان مثل ابن عرس ) ، كما استخدموا فراء القنلية Conejo ( الارنب الجبلي ) ، والمرعزى المصنوع من شعر الماعز ، الى جانب الملابس الصوفية . وقد اشتهرت كل من سرقسطة ، وقونقة Cuenca ، وجنجاله Chinchilla بعمل ذلك . اما صناعة السجاد والبسط والحصير ، فاهم مراكزها تقع في شرق الاندلس مثل مرسية Murcia ، وبسطة Baza ، وتنتاله Tentela ، واليها تنسب اجود انواعها فيقال البسطي والتنتالي . واصل كلمة الفومبرا Alfombra الاسبانية التي تعني سجادة او بساط جاءت من الكلمة العربية الخمرة اي الحصيرة او لعلها من الحمرة ، لان اللون الاحمر كان يلعب دورا رئيسيا في الوانها على غرار البسط الفارسية والمصرية في الشرق .

كلمة اخيرة بصدد صناعة المنسوجات ، وهي ان حكام المسلمين شرقا وغربا ، كانت لهم مصانع رسمية خاصة تشتغل لحسابهم لصناعة ملابسهم وملابس الطبقة الخاصة بهم . وقد اشير الى هذه المصانع احيانا باسم دور الصناعة واحيانا اخرى باسم دور الكسوة ، ولكنها اشتهرت عموما باسم دور الطراز ، اي التطريز على الاقمشة بالكتابة المطرزة في نسيج القماش نفسه . وقد شرح ابن خلدون اختصاص هذه المصانع بقوله :



« من ابهة الملك والسلطان ومذهب الدول ان ترسم اسماؤهم او علامات تختص بهم في طراز اثوابهم المعدة للباسهم من الحرير او الديباج او الابريسم ، تعتبر كتابة خطها في نسج الثوب الحاما واسداء بخيط الذهب او ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب ، على ما يحكمه الصناع في تقدير ذلك ، ووضعه في صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلابسها من السلطان فمن دونه ، او التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه اذا قصد تشريفه بذلك او ولايته لوظيفة من وظائف الدولة » . ( ٦٨ )

والجدير بالذكر ان صناعة كسوة الكعبة في كل عام ، كانت تصنع في دور الطراز المصرية في تنيس او سيدى شطا او دمياط او الاسكندرية .

• • •

## ثانيا : استنباط موارد المياه الجوفية :

هذه الصناعة تتعلق بعناية المسلمين بماء الشرب وتوفيره لاهل المدن عن طريق شبكة من

---

( ٦٨ ) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٦٦ – ٣٦٧ .

القنوات او المجارى الظاهرة فوق الارض ،( ٦٩ ) او الجوفية التى تحت الارض بطريقة هندسية محكمة بلغت حدا عظيما من الاتقان . وكان يشرف على سلامتها وتوزيعها حفظة وقوامون مهمتهم السهر عليها بالتناوب ليلا ونهارا . وكانت هذه القنوات تصنع من الخزف او الفخار المصمت المتماسك ، واحيانا تصنع من الحجر وتوضع فى جوفها انابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس .

وكان نظام القنوات الجوفية منتشرا فى بعض المدن الايرانية بالمشرق الاسلامى مثل قم ومرو ونيسابور . ( ٧٠ ) كذلك عرفته الجزيرة العربية فى الحجاز واليمن حيث كانت هذه المجارى تسمى « الكاظمة » ( من كظم الماء اي حبسه ) والفقير ( من فقر الماء اي فجره وبثقه ) ( ٧١ )

وفى الاندلس بنى الامير محمد بن عبدالرحمن الاوسط الاموى فى القرن الثالث الهجرى مدينة مجريط ( مدريد الحالية عاصمة اسبانيا ) فوق مستودعات من المياه الجوفية . وقد ثبت ان اصل اسمها مشتق من كلمة مجرى ، بالالف المدودة بالكسر اى بالامالة ، التى هى لهجة اهل الاندلس ، ثم بالمقطع الاسبانى يط الذى آخر الكلمة الذى يدل على التكثير . فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجارى والقنوات الجوفية التى ما زالت اثارها باقية فيها حتى اليوم . ( ٧٢ )



كذلك يروى ابن عذارى ان الخليفة الاموى الحكم المستنصر ، اجرى الماء العذب الى سقايات المسجد الجامع بقرطبة سنة ٣٥٠ هـ ، وانه اجرى هذا الماء من عين بجبل قرطبة ، خرق له الارض ، واجراه فى قناة من حجر متقنة البناء محكمة الهندسة ، اودع فى جوفها انابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس ، وفى ذلك يقول **الشاعر الاندلسى ابن شخيص :**

وقد خرقت بطون الارض من نطف … من اعذب الماء نحو البيت تجريها

وفى المغرب ايضا وجد هذا النظام وان كان الاسم المستخدم للدلالة على القناة الجوفية هناك هو لفظ « الخطارة » مشتقا من الخطر ( بسكون الطاء ) بمعنى اهتزاز الماء وتذبذبه . وقد طبق هذا النظام فى مدينة مراكش بعد تاسيسها بقليل فى عهد على بن يوسف بن تاشفين فى اوائل القرن السادس الهجرى . اذ يروى الادريسى ان المهندس عبد الله بن يونس بعد البحث والتنقيب توجه الى طرف من اطراف المدينة يعلو فيه مستوى الارض ، ثم حفر فيها

---

( ٦٩ ) راجع وصف القناة الضخمة التى حفرت فى مدينة ميافارقين ايام الحمدانيين فى القرن الخامس الهجرى فى ( احمد بن الازرق الفارقى : تاريخ ميافارقين ص ١٦٥ – ١٦٦ تحقيق بدوى عبد اللطيف ) .

( ٧٠ ) ناصرى خسرو : سفرنامه ص ٢٧٨ ، متز : الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٢٧١ .

( ٧١ ) راجع لسان العرب لابن منظور فى مادتى كظم وفقر ..

( ٧٢ ) انظر ( خايمه اوليفر اسين : تاريخ مدريد ص ٨٩ ( بالاسبانية ) ، محمود على مكى : مدريد العربية ص ٥٢ ) .

بئرا كبيرة ، ثم اوصل من قاعها قنوات تسير تحت الارض في انحدار حتى توصل الماء الى مختلف احيائها قريبا من سطح الارض . وقد اعجب الامير المرابطي بهذا الابتكار واغدق على صاحبه العطايا والصلات ، ولم تلبث المدينة ان اتسع عمرانها واكتنفتها الخضرة والحدائق بفضل هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية التي مازالت باقية في مدينة مراكش حتى اليوم . (٧٣)

كذلك نذكر قصبة المهدية التي بناها الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي سنة ٥٤٥ هـ على ساحل المحيط الاطلسي في مكان مدينة الرباط الحالية عاصمة المملكة المغربية ، واجرى لها الماء النقي في سرب تحت الارض من عين غبولة التي تقع في جنوب غرب الرباط بنحو عشرين كيلو مترا . وما زالت آثار السقاية المتفرعة منها باقية الى الان . وبالمثل يقال عن مدينة مكناس التي اجروا لها الماء من عين تاكماولت بعد ستة اميال ، الى غير ذلك من الامثلة التي يضيق المجال عن ذكرها . ( ٧٤ )

هذه العبقرية الاسلامية الهيدروليكية في استنباط موارد المياه الجوفية ، تجرنا الى التعليق على عبارة وردت في كتاب الحضارة الاسلامية لآدم متز ، تقول : « وقد نالت مياه الشرب في المملكة الاسلامية عناية كبيرة ، ولكن مجاريها ، رغم هذه العناية ، لم تبلغ من الكبر ما بلغته مجاري الماء عند القدماء ، وذلك لان المسلمين كانوا يشفقون من الاسراف في العناية بالابدان ، اشفاق اهل العصور الوسطى في الغرب » . ( ٧٥ ) هذه العبارة الاخيرة يمكن تطبيقها فعلا على اهل الغرب في العصور الوسطى ، الذين كانوا يرون في الاستحمام والنظافة ، نعومة او ترفا لا يتفق مع ما تقتضيه مبادىء القتال من خشونة وشراسة وقذارة . بينما كان الاستحمام والنظافة عند المجاهد المسلم جزءا لا يتجزأ من ايمانه ولا سيما في مواطن القتال والاستشهاد . وقد يؤيد ذلك ما فعلته محاكم التفتيش Inquisiciones في اسبانيا بعد زوال الحكم الاسلامي منها ، اذ عمدت الى هدم الحمامات وتحريم الاستحمام الذي صار عندهم شبهة اسلام .

فالمسلمون ، على عكس ما قاله آدم متز ، قد اسرفوا في العناية بنظافة ابدانهم ، بدليل هذه الكثرة من الحمامات التي انشأوها في مدنهم ( ٧٦ ) ، والتي كانت عندهم بمثابة السينما او المسرح عندنا اليوم من الناحية الاجتماعية ، فضلا عن مزاياها الصحية .

---

( ٧٣ ) الادريسي : نزهة المشتاق ص ٦٨ ، محمود مكي : مدريد العربية ص ٥٣ .

( ٧٤ ) ابن صاحب الصلاة : المن بالامامة ص ٢١٨ ، ٤٤٨ ، نشر عبد الهادي التازي : احمد مختار العبادي : دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ٢٢٩ ، محمد المنوني : العلوم والاداب والفنون على عهد الموحدين ص ٢٥٢ .

( ٧٥ ) ادم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة عبد الهادي ابو ريدة جـ ٢ ص ٢٦٩ .

( ٧٦ ) ضرب ابن خلدون في مقدمته مثلا ببغداد اذ يبلغ عدد الحمامات فيها على عهد الخليفة العباسي المأمون ، خمسة وستين الف حمام ! ويبدو انه نقل هذا الرقم من كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ( ت ٤٦٣ هـ ) ( جـ ١ ص ٧٤ نشر وترجمة سالمون ، باريس ، ١٩٠٤ ) ويرى ادم متز ان في هذا العدد مبالغة وتخيل وان الرقم الصحيح لا يتجاوز العشرة الاف حمام في القرن الرابع الهجري ( الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٢١٩ حاشية ٢ ) وهو عدد ليس بالقليل على كل حال .

واذا كان الرومان من قبل قد برعوا في اقامة القنوات المائية الضخمة فوق سطح الارض Acuaductos كالتي ما تزال في مدينة شقوبية Segovia باسبانيا ، فان العرب ايضا تدين لهم المدنية بامثال تلك القنوات الجوفية المحفورة في باطن الارض .

• • •

## ثالثا : صناعة السكر

يذهب بعض المؤرخين الى ان كلمة سكر ، وجدت في اللغة السنسكريتية الهندية القديمة ، على شكل ساركارا Saccharum ، ومنها انتقلت الى اليونانية باسم سكارو Sarkara ، واللاتينية سكارم Sakkarov ثم استعملها الفرس باسم شكر ، والعرب سكر . غير انهم يعترفون في نفس الوقت ، بصمت المصادر القديمة في ذكر زراعته . ولهذا يرجحون ان زراعة قصب السكر ، لم تظهر على الاطلاق في الامبراطورية الرومانية ، بدليل ان الرحالة اليوناني القديم سترابون ( القرن الاول قبل الميلاد ) في وصفه للمنتجات الاسبانية المصدرة الى روما ، لا يذكر اسم السكر بينها . كذلك القديس ايزيدورو الاشبيلي ( ت ٦٣٦ م ) في كتابه المعروف باسم اصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر . بل ان موسى بن نصير بعد فتحه لاسبانيا سنة ٩٥ هـ ( ٧١٤ م ) ، لا يذكر اسم السكر ضمن المنتجات والغنائم الاسبانية التي اعدها للخليفة الاموي الوليد بن عبد الملك . ( ٧٧ )

ولا شك ان صمت المصادر القديمة عن ذكر اسم هذا النبات الهام ، حتى بداية عصر الفتوحات العربية ، يبين اصالة الدور الاسلامي بعد ذلك في زراعة قصب السكر وعصره وتصنيعه ثم تصديره الى العالم الخارجي . ويفهم من كتابات المؤرخين الاندلسيين المتقدمين امثال الرازي وعريب بن سعد ، ان محصول قصب السكر كان كبيرا في الاندلس في القرن الرابع الهجري ، وان من اهم مراكز انتاجه وتصنيعه البيره ( غرناطة ) ، ومالقة ، والمنكب ، وجليانه ، وشمخاله ثم اشبيلية ولا سيما في جنوبها الشرقي عند جنة المصلى . ( ٧٨ )

واستمر انتاج السكر في الاندلس حتى سقوط الحكم الاسلامي بها سنة ١٤٩٢ م لدرجة ان الاسبان سمحوا لعدد من الموسكيين ( المسلمين المعاهدين ) المشتغلين بزراعة السكر ، بالبقاء في اسبانيا ، ولكنهم رفضوا مما ترتب على رحيلهم تناقل كمية انتاجه . ( ٧٩ )

اما في المشرق الاسلامي ، فاول ذكر لزراعة قصب السكر وتكريره كان في اقليم خوزستان ( الاهواز ) في القرن الثاني للهجرة ، وان محصوله كان على درجة عالية من الكثافة

---

( ٧٧ ) انظر ( تراث الاسلام جـ ١ ص ٢٠٦ وكذلك : (Marceira : **La Cana de Azucar**, pp. 6 - 12)

( ٧٨ ) الحميري : الروض المعطار ص ٢١ ، ٢٤ ، ياقوت : معجم البلدان جـ ٢ ص ١٢٠ .

( ٧٩ ) (Imamuddin : **Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural Mistory of Spain** (711-1492) p. 88-89.

والجودة ولا سيما فى مدينة اصبهان . ( ٨٠ )اما فى مصر ، فان قصب السكر كان ولا يزال من المحاصيل الزراعية الهامة ولا سيما فى اراضى الوجه القبلى . ونسمع عن اول زراعته بها من بعض اوراق البردى التى يرجع تاريخها الى القرن الثالث الهجرى . وقد توسع المصريون فى زراعته لشدة الطلب عليه . وقد ذكر الادريسى فى أواخر العصر الفاطمى ان زراعته كانت منتشرة على جانبى النيل من الصعيد حتى مصب النهر شمالا ( ٨١ ) . بل ويذهب القلقشندى الى ان شهرة سكر مصر كانت تفوق شهرة سكر الاهواز فى العالم الاسلامى . ( ٨٢ ) وكانت مراكز صناعته تعرف بالمعاصر والمطابخ والمسابك ، وقد انتشرت فى مختلف المدن المصرية ولا سيما فى الاماكن القريبة من زراعته ، نذكر منها : الفسطاط ، والمنيا ، والفيوم ، والبلينا ، واسيوط ، ثم قفط التى كان فيها وحدها ، فى القرن الثامن الهجرى ، اربعون مسبكا للسكر ، وست معاصر للقصب ، واصبح السكر الجيد ينسب اليها ويسمى قفطى . ( ٨٣ )

هذا ، وتطنب المصادر المعاصرة فى وصف كميات السكر الضخمة التى كان حكام مصر يستهلكونها فى عمل الحلوى التى توزع على الناس فى الاعياد والمواسم . اما فى العراق ، فيذكر الثعالبى ان قصب السكر كان ينتج بوفرة فيه ، ولا سيما حول البصرة وفى سنجار . ( ٨٤ )

وبعد ، فانه يمكننا ان نختم الكلام من هذه الصنعة الحلوة بعبارة حلوة كذلك أوردها المستشرق كوك عند قوله : « ولهذا يمكن ان يقال بحق ان تراث الاسلام ، من وراء كوبا فى مهد كل من باتيستا وكاسترو ، لان العرب كان لهم نقطة الانطلاق فى زراعة قصب السكر » . ( ٨٥ )

### رابعا : صناعة الورق :

صناعة الوراقة ـ على قول ابن خلدون ـ من توابع العمران واتساع نطاق الدولة حيث كثرت التآليف العلمية والدواوين ، وحرص الناس على تناقلها فى الافاق ، فانتسخت وجلدت وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الامور الكتبية والدواوين . يكتبون فى الرقوق ، وفى القراطيس او الطوامير التى تصنع من البردى ، وكلها كانت ادوات رفه ( ترف ) نادرة الوجود وغالية الثمن لم طما بحر التأليف والتدوين وكثر ترسيل

( ٨٠ ) ابودلف الخزرجى : الرسالة الثانية ص ١٢ نشر بطرس بولغاكوف وانس خالدون ، ( دار النشر للاداب الشرقية ، موسكو ١٩٦٠ ) .

( ٨١ ) راشد البراوى : المرجع السابق ص ٧٠ .

( ٨٢ ) صبح الاعشى جـ ١ ص ٢٧٢ .

( ٨٣ ) المقريزى : الخطط جـ ١ ص ٢٢٢ ، حلمى سالم : المرجع السابق ص ٧١ ـ ٧٢ .

( ٨٤ ) عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص ٧٠ .

( ٨٥ ) تراث الاسلام جـ ١ ص ٣١١ .

السلطان ومسكوكه ، وضاقت الرقوق الجلدية والقراطيس البردية عن ذلك ، فاشار الفضل بن يحيى البرمكي على الخليفة هارون الرشيد بصناعة الكاغد ( اي الورق ) ، لمواجهة هذا الاستهلاك المتزايد ، وهذا الشغف بالعلم والكتب ( ٨٦ ) وهكذا انشىء أول مصنع للورق في بغداد سنة ١٧٨ هـ / ٧٩٤ م .

ومن المعروف ان هذه الصناعة في الاصل نقلت من الصين الى سمرقند ( ٨٧ ) ، وعندما احتل العرب هذه المدينة على يد قتيبة بن مسلم سنة ٩٤ هـ / ٧١٣ م ، عملوا على تطوير هذه الصناعة وتنقيتها من الشوائب بحيث صارت سمرقند اكبر مركز لصناعة الكاغد او الورق ، ومنها انتقل الى بغداد ثم انتشر في جميع البلاد الاسلامية لرخصه ونعومته وسهولة استعماله ، بينما اخذ الرق الجلدي والبردي المصرى في الاختفاء .

ولا شك ان صناعة الورق وانتشاره بين المسلمين منذ القرن الثالث الهجرى او التاسع الميلادى ، يعتبر حدثا حضاريا كبيرا سبقوا به اوروبا قرونا عديدة ، اذ انه من المعروف ان اقدم المصانع التى انشئت لصناعة الورق في كل من فرنسا وايطاليا والمانيا ، ترجع الى اواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادى . اما في انجلترا فجاءت بعد ذلك التاريخ . ( ٨٨ )

والى جانب سمرقند التى ظلت وقتا طويلا المدينة الممتازة للورق الجيد ، ظهر الورق البغدادى كما رأينا ، ثم الورق الشامي الذى كان يصنع في دمشق وحماة وطرابلس ثم في طبرية بفلسطين ثم ظهر الورق المصرى وان كان يأتي في مرتبة تالية من حيث الجودة والقطع . ( ٨٩ )

اما في الاندلس ، فانه من المحتمل ان تكون صناعة الورق قد وجدت بها خلال العصر الاموى ، وان كان اول ذكر لهذه الصناعة اورده الادريسي في القرن السادس الهجرى عند كلامه على مدينة شاطبة Jatiba في شرق الاندلس اذ يقول : « ويعمل بمدينة شاطبة بالاندلس من الكاغد ما لا يوجد له نظير بمعمور الارض ، وانه يعم المشارق والمغارب . » ( ٩٠ )

كذلك قامت صناعة الورق في مدينة بلنسية Valencia الواقعة في شمال شاطبة على البحر المتوسط . ويبدو من المخطوطات المحفوظة في المكتبات الاسبانية ان ورقها مصنوع من القطن والكتان وكذلك من الياف نبات الشهدانج . ( ٩١ )

---

( ٨٦ ) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ .

( ٨٧ ) تقع سمرقند في بلاد ماوراء النهر ( جيحون ) وهي حاليا مدينة في الجمهورية الاوزبكية السوفياتية . وكانت قاعدة العاهل المغولي تيمورلنك وفيها قبره .

( ٨٨ ) من مقال نشره المرحوم عثمان الكعاك في مجلة الباحث التونسية عدد ٢٥ .

( ٨٩ ) القلقشندي : صبح الاعشى جـ ٢ ص ٤٨٥ ـ ٤٨٧ .

( ٩٠ ) الادريسي : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ودي خوية ص ١٩٢ .

( ٩١ ) انظر (Carreras : Historia de Jetiva, I, p. 47-48, 1933

اما فى المغرب ، فقد كانت كل من مدينتى سبتة وفاس فى طليعة مراكز انتاج الورق على عهد الموحدين فى القرن السادس الهجرى .(٩٢)

• • •

**خامسا : صناعة الاسلحة :**

استخدم المسلمون جميع انواع الاسلحة المعروفة فى العصر الوسيط . استخدموا السيوف والرماح والنشاب أي السهام ذات النصول المثلثة ، كما استخدموا اقواس اليد والرجل ، واقواس اللولب التى تشد بواسطة اللولب ، واقواس الركاب التى تشد من ركاب الخيل . كذلك استخدموا ما يسمى باللتوت وهى اعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومضرسة ، والدبابيس وهى تشبه اللتوت الا ان رؤوسها مدورة ومضرسة ، والطبر او الطبرزين وهى الفأس ، والدرق اللمطية لاتقاء ضربات العدو وسهامه ، وهى مغطاة بجلد اللمط وهو حيوان يعيش فى الصحراء . كذلك لبسوا الخوذات او البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التى تحمى صدورهم ، والدروع المسبلة ذات الفاقر المثمة التى تغطى جميع اجزاء الجسم .

هذا ، وكان الحصان يعتبر سلاحا هاما من اسلحة الجيش ، ولذا اهتموا بتربيته واعداده وتدريبه ، كما اهتموا بسلاحه وتغطية جسمه بنوع فولاذية او جلدية تسمى التجافيف . ويشير العذرى على سبيل المثال الى ان ساحل تدمير ( مرسيه ) بشرق الاندلس ، كان مركزا لتربية الخيل حتى انه كان يخرج الفرس من كل الوان الخيل فى كل عام .(٩٣)

كذلك استخدم المسلمون اسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنيقات المدمرة للحصون والدبابات والكباش لنقب الحوائط والاسوار .

كل هذه الاسلحة صنعها المسلمون فى بلادهم الممتدة شرقا وغربا ، معتمدين فى ذلك على ما لديهم من مواد خام وايدى صناعية ماهرة . وقد امدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية ، بمادة غزيرة عن المعادن المختلفة ولاسيما مناجم الحديد التى كانت منتشرة فى فرغانة ، وكابل ، وكرمان ، واذربيجان ، وارمينية ، ولبنان والشام ، وصقلية ، والمغرب والاندلس . هذا الى جانب الحديد المستورد من الهند وسيلان وروسيا وبيزنطة .

وعلى اساس هذه الخامات الحديدية ، قامت صناعة الاسلحة التى اشتهرت باسم اماكن صنعها فى العالم الاسلامى مثل : السيوف الفارسية ، والسيوف اليمنية ، والسيوف الشامية والمشرفية والدمشقية ، ، والسيوف الحنيفية التى كانت تصنع فى الحجر عاصمة بنى حنيفة فى اليمامة . ومثل الرماح الخطية التى كانت تصنع فى الخط بين البحرين وعمان على

(٩٢) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق جـ ٢ ص ٨١ ، محمد المنونى : المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٩٣) العذرى : ترصيع الاخبار ص ٢ نشر عبد العزيز الاهوانى .

الخليج العربي . كذلك كان الفولاذ الاندلسي مشهورا بجودته فى انحاء العالم ، ومن اهم مراكز صناعته : طليطلة ، وغرناطة واشبيلية ومرسية والمرية ، ، حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الالات الحربية .

ولقد اشتهرت مدينة سبتة باسلحة الرمى حتى صارت بعض الاسر تتوارث صناعتها هناك . كذلك اشتهرت مدينة فاس فى المغرب بصناعة السيوف والسكاكين معتمدة فى ذلك على الحديد المجلوب من مناجم بنى سعيد المجاورة .

والى جانب هذه الاسلحة التقليدية ، توصل المسلمون الى اختراع اسلحة متطورة ، مثال ذلك انهم صنعوا قدورا خزفية فى حجم الرمانة محشوة بالجير والنشادر والبول ، واطلقوا عليها اسم القدور الكفيات ، لانها تلقى على العدو باليد او الكف مثل القنابل اليدوية ، فاذا اصطكت بجسم العدو المدرع بالحديد ، انكسرت وخرجت رائحتها فى خياشيمه وسببت له اختناقا . ( ٩٤ )

كذلك استخدم المسلمون قدورا اخرى وهى قوارير النفط او تيم النفط التى تحتوى على مادة حارقة اساسها النفط ، فاذا القيت على هدف من الاهداف اشعلت النار فيه . وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبل واطلقوا عليه اسم النار الاغريقية .

ولهذا وجه المسلمون عنايتهم نحو استغلال آبار النفط التى فى بلادهم ، والتى كانت تكثر فى ايران والعراق وصقلية . فيحدثنا الرحالة ابو دلف الخزرجي ( القرن الرابع الهجرى ) عن عيون النفط التى فى باكويه من اعمال شروان فى اقليم طبرستان ، وكيف ان قبالة ( ضمان ) كل عين منها بلغ الف درهم فى اليوم . ( ٩٥ ) كذلك يصف لنا ابن الشباط التونسى ( القرن السابع الهجرى ) طريقة استخراج زيت النفط من الابار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقى لجزيرة صقلية ، وكيف ان الرجل الذى ينزل فى البئر كان عليه ان يغطى راسه ويسد مسام انفه والا هلك لساعته . ( ٩٦ )

وفى اواخر القرن السابع الهجرى ( ١٣م ) توصل مسلمو المغرب والاندلس الى اكتشاف خاصية اخرى للنفط كمادة هادمة متفجرة اذا اختلطت بملح البارود او النشادر ، وحمى الحديد فى درجة حرارة عالية . وهذا الاكتشاف ادى الى ظهور المدافع والاسلحة النارية . وفى هذا الصدد يروى ابن خلدون ان سلطان المغرب يعقوب المرينى عندما هاجم مدينة سجلماسة ( تافيلالت الحالية فى الجنوب ) سنة ٦٧٢ هـ ( ١٢٧٣م ) نصب عليها هندام ( آلة ) النفط

---

( ٩٤ ) النويرى السكندرى : كتاب الالمام لما جرت به الاحكام المقضية فى وقعة الاسكندرية ورقة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية .

( ٩٥ ) ابو دلف الخزرجي : الرسالة الثانية ص ١٢ .

( ٩٦ ) ابن الشباط : وصف الاندلس ص ١٨١ نشر احمد مختار العبادى .

القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة امام النار الموقدة في البارود بطبيعة غريبة ترد الافعال الى قدرة باريها . (٩٧)

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الاحمر هذا السلاح الجديد في حصار مدينة اشكر Huescar في جنوب الاندلس . وفي ذلك يقول الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب : « وفي سنة ٧٢٤ هـ ( ١٣٢٤ م ) نازل السلطان بلدة اشكر ، ونشر عليها الحرب ، ورمى بالآلة العظمى المتخذة بالنفط ، كرة محماة ، طاقة البرج المنيع ، فمالت عيات الصواعق السماوية ، ونزل اهلها قسرا على حكمه ، وفي ذلك يقول شيخنا ابن هذيل : —

| | |
|---|---|
| وظنوا بأن الرعد والصعق في السما | فحاق بهم من دونها الصعق والرعد |
| غرائب اشكال سما هرمس(٩٨) بها | مهندمة تأتي الجبال فتنهد |
| الا انها الدنيا تريك عجائبا | وماق القوى منها فلابد أن يبدو(٩٩) |

ومن الطريف أن المصادر الاسبانية المعاصرة في وصفها لاحداث هذه الحرب ، اشارت الى هذا السلاح الجديد . ففي حوليات لوريتا الاسبانية ، نجد العبارة التي تقول ما معناه :

« وانتشرت الاشاعات ان ملك غرناطة يمتلك سلاحا جديدا مبيدا » . (١٠٠)

واضح من النصوص السابقة ومن تواريخ احداثها ، ان مسلمي المغرب والاندلس توصلوا الى استخدام الاسلحة النارية قبل ظهورها في اوربا لاول مرة في موقعة كريسي Creasy سنة ١٣٣٤ م ، في حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا ، والتي انتصرت فيها انجلترا بسبب توصلها الى هذا الاختراع . كذلك نلاحظ ان المسلمين استعملوا كلمة « النفط » بمعنى النار الاغريقية الحارقة ، كما استعملوها ايضا بمعنى المدفع المدمر الهادم الذي يحدث فرقعة مثل الصواعق السماوية . ولا يزال يوجد في المغرب وفي مدينة العرائش بالذات ، مدافع اثرية يرجع تاريخها الى بداية العصر الحديث في عصر السعديين ( القرن العاشر الهجري ) قد نقش عليها ما يفيد ذلك : « امر بصنع هذا النفط السعيد ، السلطان كذا ...... » (١٠١)

• • •

( ٩٧ ) ابن خلدون : العبر جـ ٧ ص ١٨٨ .

( ٩٨ ) هرمس Hermes الاسم اليوناني للاله الروماني Mercure اله الضلالة والتجارة والسرقة ، ولذا اطلق اسمه على معدن الزئبق Mercure الذي لايعرف كيف يمسك . ويرى ابن خلدون في مقدمته ص ٤١٢ ان هرمس هو اول من ابتكر صناعة الحياكة او الخياطة وانه هو نفسه النبي ادريس عليه السلام اقدم الانبياء . وسواء اكان هرمس مثل الزئبق او مثل الخياط الماهر ، فالتشبيه هنا يرمز الى غرابة الاختراع .

( ٩٩ ) ابن الخطيب : اللمحة البدرية ص ٧٢ .

( ١٠٠ ) انظر : J. Zurita : Anales , II p. 31.

( ١٠١ ) راجع ما كتبناه في هذا الموضوع في : Hespéris, 1959, 3 - 4 Trimestres

## سوق المدينة :

لا شك ان سوق المدينة ، هي مرآة حياتها الاقتصادية ، وعنوان نشاطها التجاري والصناعي بل والاجتماعي ايضا . وقد تشابهت الاسواق الاسلامية في مظهرها العام تقريبا ، فاغلبها مسقوف كي لا تتعرض لعوامل الطبيعة ، والبعض الآخر مكشوف . وكان لاهل الصنائع والحرف محلات فيها ، ولكل صنعة او سلعة او تجارة ، سوق مفردة خاصة بها . وقد اشار اليعقوبي ( ت ٢٨٢ هـ ) الى هذه الظاهرة في وصفه للسوق العظمى ببغداد وهي الكرخ التي تقع في الجانب الغربي منها ، يقول « ولكل تجارة شوارع وحوانيت معلومة ، ولا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة ، ولا يباع صنف مع غير صنفه ، ولا يختلط اصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم ، فكل اهل تجارة منفردون بتجارتهم ، وكل اهل مهنة معتزلون عن غير طبقتهم » (١٠٢)

كذلك اعطانا المقريزي ( ت ٨٤٥ هـ ) في خططه ، وصفا تفصيليا شافيا لقصبة القاهرة وهي اسواقها التي تمتد الى مالا نهاية ، وكلها مصنفة الى اسواق خاصة بكل سلعة او صنعة او تجارة على حدة ، للدرجة انها سميت باسم هذه السلع في كثير من الاحيان .

ولا يتسع المجال هنا لحصر جميع السلع المعروضة في الاسواق ، ولكن نكتفي بذكر بعضها مثل سوق البزازين المكتظة بتجار الاقمشة ومن يتصل بهم من اصحاب الحرف مثل النكاجين والحلاجين والصباغين والخياطين والكوانين ، وكل من الهم علاقة بصناعة المنسوجات . ومثل سوق الوراقين او الكتبيين الذي تباع فيها الكتب . وقد ذكر اليعقوبي انها على ايامه في بغداد كانت تحتوى على مائة مكتبة . ومثل سوق السلاح حيث تباع القسي والسهام والدروع وغنائم الحرب احيانا . وهناك سوق الكفتيين الذي اشتهر بصناعة قطع النحاس المكفت ، وهي الاوعية النحاسية الجميلة المطعمة بالذهب والفضة كالاباريق والمباخر والصواني . وسوق النجارين حيث تباع المحفورات الخشبية ومن اشهرها الشربيات . ومثل سوق الحلاويين في القاهرة التي كان يباع فيها السكر والعسل ، والحلوى المصنعة منهما ، ومنها الحلوى الملونة التي تصنع في هيئة بنات ( عرايس المولد ) او فرسان او في هيئة حيوان كالحصان والاسد والقط .(١٠٣)

ولقد تميزت السوق الاسلامية بنوع من المنشآت التي تعرف باسم القياسر ومفردها قيسارية ، وتباع فيها المنتجات الصناعية وسلع الترف وغير ذلك . ولا يزال يوجد في مدينة غرناطة قيسارية Caesaria من هذا النوع . كذلك تميزت بعض الاسواق الاسلامية باقامة المجلات الشعرية والادبية فيها على عادة اسواق العرب القديمة ، مثال ذلك سوق المربد في البصرة التي كان يؤمها كبار الشعراء امثال الفرزدق وجرير في القرن الثاني الهجري .

---

( ١٠٢ ) اليعقوبي : كتاب البلدان ص ٢٣٩ .

( ١٠٣ ) المقريزي : الخطط جـ ٢ ص ٩٩ – ١٠٠ ، جاستون فييت : القاهرة مدينة الفن والتجارة ترجمة : مصطفى العبادي ، ص ١٦٢ .

واستمرت حتى القرن السابع الهجري . وقد عملت العراق حديثا على احيائها من جديد باقامة المهرجانات الشعرية بالبصرة من باب ربط الماضي بالحاضر .

كذلك تميزت السوق الاسلامية ، بوجود نوع من التآزر والتماسك بين افراد اصنافها وطبقاتها كما لو كانوا جسما واحدا او مجتمعا قائما بذاته . وقد وصف الحسن الوزان المغربي هذه الظاهرة عندما زار سوق القاهرة بقوله : « واذا ما حدث وانتج احد الصناع عملا جميلا ماهرا لم ير مثيل له من قبل ، كان يرتدي رداء من الحرير ، ويطاف به بين الحوانيت ، يصحبه الموسيقيون فيما هو اشبه بموكب النصر ، ويعطيه كل شخص بعض المال . ولقد رايت في القاهرة احد هذه المواكب التشريفية لرجل صنع سلسلة لبرغوث احتفظ به مقيدا على قطعة من الورق . كما رايت احد اعمال القوة العظيمة قام بها احد السقائين الذين يسيرون في الشوارع حاملين قربا من الجلد تتدلى في اعناقهم . فقد تراهن مع شخص آخر ان يحمل قربة عجل مملوءة بالماء تشد اليه بسلسلة من الحديد . وفعلا استمر هذا الرجل طيلة سبعة ايام متتابعة من الصباح الى المساء يحمل هذه القربة التي علقت بسلسلة على كتفه العاري ، ففاز بالرهان ، وحاز شرف موكب نصر عظيم تصحبه الموسيقى وجميع السقائين في القاهرة الذين بلغ عددهم ثلاثة الاف سقاء » . (١٠٤)

ظاهرة عامة اخيرة تميزت بها السوق الاسلامية ، وهي وجودها بالقرب من المسجد الجامع الذي يعتبر القلب النابض للحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية .



### الرقابة على الاسواق :

كانت الرقابة على السوق منذ ايام الخليفة عمر بن الخطاب في يد موظف خاص يدعى العامل على السوق . وكان من واجباته مراقبة الاوزان والمكاييل ، والتحكيم في الخلافات التي تنشأ بين اصحاب المهن ، وجمع ضريبة الاسواق احيانا . ويمكن اعتبار هذه الوظيفة اصل وظيفة المحتسب التي ذكرت في التاريخ الاسلامي لاول مرة في عهد يزيد بن هبيرة عامل مدينة واسط ( حوالي ١٠٣ هـ ) حيث كان مهدي بن عبد الرحمن ثم اياس بن معاوية ، محتسبين في واسط ، ثم كان عاصم الاحوال على الحسبة في الكوفة ، ثم اكتسبت الحسبة اهمية كبيرة بعد ذلك في العصر العباسي وفي بقية انحاء العالم الاسلامي . (١٠٥)

وهكذا نرى ان نظام الحسبة يعد من اوائل النظم الاسلامية ظهورا . لهذا كانت له صبغة دينية في اساسه الاول ويقوم على تنفيذ النصيحة التي وردت في القرآن : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » . فوظيفة المحتسب اذن ، هي الامر والنهي وتغيير

---

( ١٠٤ ) جاستون فييت : المرجع السابق ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

( ١٠٥ ) صالح احمد العلي : التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري ص ٢٦٨ .

المنكر في المشاكل اليومية الواضحة التي لانزاع فيها والتي لا تحتاج الى حلف يمين أو سماع شهود او اقامة حدود ، فهذه كلها من اختصاص القاضي ولا دخل المحتسب فيها ، اما التعزيزات او الاحكام التاديبية السريعة فهي من اختصاص المحتسب .

لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الاشراف على العمال والتجار والصناع وكل من يصح ان يخدع عملاءه باى صفة كانت مما يؤدى الى الاضرار بالجماعة الاسلامية . فالمحتسب هو المنظم الحقيقى للحياة الاقتصادية في المدينة .

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب :

**اولا : منكرات الاسواق** : مثل بيع الخمور وسائر المحرمات ونقص القياس وتطفيف الميزان والمبيعات المغشوشة الى غير ذلك من المعاملات الجارية في الاسواق . ويفهم من كلام المؤرخين ان اسعار المبيعات كانت محددة ، وتوضع عليها اوراق بسعر كل سلعة بامر من المحتسب .

**ثانيا : الاشراف على الاداب العامة** : كان المحتسب يعتبر مشرفا على اخلاق المجتمع ومن ثم فان من واجباته ان يراعى اقامة الصلوات في اوقاتها ، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراقبة ما يقوله الخطباء والوعاظ هذا الى جانب اشرافه على المعاهد التعليمية وعلى الحمامات وعلى الاداب العامة في الازقة والطرقات .



وولاية الحسبة كان يطلق عليها في الاندلس في بادىء الامر اسم ولاية السوق او احكام السوق ، وكان متوليها يدعى صاحب السوق التي انتقلت الى الاسبانية Zabazoqoque اما لفظ المحتسب الذى شاع في المشرق ، فقد انتقل الى الاندلس والمغرب في فترة متاخرة يمكن تقديرها باواخر القرن السادس الهجرى ثم انتقل بدوره الى اسبانيا المسيحية تحت اسم almotacen أو almotasaf

هذا ، وقد تكلم الماوردى في كتابه الاحكام السلطانية ، والمقريزى في كتابه اغاثة الامة بكشف الغمة ، عن ولاية الحسبة في المشرق ، وهى لا تختلف منها في المغرب والاندلس ، الا ان ولاية الحسبة في المغرب والاندلس كانت اكثر تحديدا منها في المشرق ، كما كانت تقوم على الضروريات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية في تلك البلاد بحيث يمكن ان يقال ان نظام الحسبة في المغرب والاندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط . ولعل احسن دليل على اهمية المحتسب في الاندلس من الناحية العملية ، أن ملوك اسبانيا المسيحيين ، كانوا كلما استردوا من المسلمين اقليما ، ابقوا فيه المحتسب ، ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل في اللغة الاسبانية كما راينا ويطلق على الوالى المكلف بضبط الموازين والمكاييل . اما في المغرب ، فالدليل على اهمية وظيفة

المحتسب وشدة الحاجة اليها ، انها مازالت باقية مستمرة الى اليوم فى المدن المغربية ، بينما زالت من المشرق .

ويلاحظ ان اختصاصات المحتسب حاليا فى المغرب لا تختلف كثيرا عما كانت عليه فى العصر الوسيط . (١٠٦)

## كلمة ختامية :

نرى مما تقدم ان المدينة الاسلامية هى أساس التمدن الاسلامي لان الاسلام دين مدنى، نزل الجزء التوحيدى منه فى مدينة مكة المكرمة التى كانت من قديم مركزا دينيا مقدسا ، كما كانت مركزا تجاريا واقتصاديا هاما ، ثم نزل الجزء التشريعى منه فى بيئة حضرية اخرى ، وهي يثرب التي سميت منذ ذلك الوقت بالمدينة المنورة للدلالة على أنها مقر النبى ( صلعم ) بعد هجرته ، وللدلالة ايضا على انها مركز حضارى .

ومع حركة الفتوحات العربية ، استمرانشاء المدن والمراكز العمرانية الاسلامية فى المشرق والمغرب ، لتكون مراكز اشعاع حضارى، وهو امر طبيعى ، لان البناء والعمران من مستلزمات التحضر ، ولان كل حضارة لا تنحصر فى الوطن الذى نشأت فيه ، بل لابد لها من اختراق حدود هذا الوطن والانتشار فيما حولها كى تتواصل وتتفاعل مع حضارات الشعوب الاخرى .

فالحضارة الاسلامية اذن ، لم تنشأ من فراغ ، وانما سبقتها حضارات هي مصادرها التي اثرت فيها ، اذ ان الحضارات اخذ وعطاء وتأثير وتأثر وتداخل وتفاعل وتبادل وترابط بين القديم والجديد ، ايمانا بسنة التطور .

ولقد حاولنا ان نبين ــ بشكل سريع ــ مدى اهمية المدن فى نشأة هذه الحضارات بمظاهرها المختلفة ، وقلنا ان المدن تختلف عن القرى فى اساسها ووظائفها وطبيعة سكانها . فاهل المدن يشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة وما يتبعها من اعمال النقل والصيرفة ، كما يشتغلون بالصناعة وحرفها المختلفة ، وبالادارة والثقافة والخدمات العامة . وقد قصرت كلامى فى هذا المقال على جانب واحد من جوانب الحياة الاقتصادية فى المدينة الاسلامية ، وهى الصناعة ، وأربابها ، وآلاتها ، وأسواقها ، والمشرفون عليها ، واوجه نشاط عمالها فى خضم الحياة المدنية سواء أكانت دينية اوحربية ، راجيا ان تسمح لى الظروف لاتمام جوانب هذا الموضوع الاقتصادى الهام فى فرصة اخرى ان شاءالله .

---

( ١٠٦ ) ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ، انظر كذلك آخر عمل علمى صدر حول هذا الموضوع
(Pedro Chalmeta : El Senor del Zoco en Espana, Madrid 1973

محمد توفيق بليغ

# المسجد والحياة في المدينة الاسلامية



## مدخل :

في دراسة سابقة لنا عن « المسجد في الاسلام » (*) انتهينا الى أن هناك نوعين من المساجد هما المساجد العادية او غير الجامعة والمساجد الجامعة، وذكرنا ان النوع الاول بدأ ظهوره بعد الهجرة الكبرى عندما اراد الرسول الكريم ( صلعم ) ان يسهل على القبائل العربية النازلة في اماكن بعيدة من مركز الدولة الاسلامية في المدينة المنورة اقامة الصلاة فصرح لها ببناء مثل هذه المساجد الخاصة الصغيرة من مضاربها ، ولكن كان على مسلمي هذه القبائل الالتزام بالشخوص الى العاصمة لاداء فريضة « الجمعة » بالمسجد النبوي مع الجماعة . وتأسيا بما سنه الرسول ( صلعم ) حرص الخليفة الراشد الثاني ، عمر بن الخطاب على أن يأمر ولاة الامصار المفتوحة ان يتخذوا مسجدا واحدا للجماعة ، مع الاذن للقبائل ببناء مساجد اخرى خاصة في احيائها وخططها بالمدن المختلفة ، فاذا كان يوم الجمعة انضموا الى الجماعة لاداء الصلاة في المسجد الجامع ، وقد ظل المسلمون متمسكين بهذا الالتزام في العصور التالية ، ويحدثنا الرحالة المغربي المعروف ابن بطوطة أنه عندما زار الهند

---

(*) نشرت في العدد الممتاز الذي اصدرته مجلة عالم الفكر عن « التجربة الاسلامية » . المجلد العاشر العدد الثاني .

فى النصف الاول من القرن الثامن الهجرى نـزل حاضرة الدولة « دهلى » والتحق بخدمة سلطانها محمد شاه الذى ولاه القضاء ، ثم ندبه للاشراف على بناء ضريح لاحد سلاطينها السابقين ، فكان اول ما قام به ابن بطوطة خلال عمله الجديد ، بناء دار له ومسجد خاص بجوارها يؤدى فيه الصلاة لعدم توافر مسجد جامع ( ١ ) . ونلاحظ ان استعانة ملك الهند بالرحالة والعالم المغربى باسناد القضاء اليه يمثل عادة من التقاليد الشائعة والمعروفة فى عالم الاسلام ، فكانت الحدود السياسية فواصل وهمية لاتحـول دون اختلاط واندماج المسلمين مع بعضهم البعض ولا تمنع العلماء والفقهاء من شغل الوظائف والعمل في غير أوطانهم الاصلية مما يثبت الوحدة ويؤكد الرابطة بين اقطاره ودوله المختلفة . وتحدثنا المصادر التاريخية انه فى سنة ٧٠٧ هـ قدم بغداد رسول السلطان المغولى يحمل امرا الى واليها بارسال كل من الشيخين شهاب الدين السهروردى ، وجمال الدين العاقولى الى القصر السلطانى للاستفادة بهما وبعلمهما . وكان هذا الاخير أشهر فقهاء الشافعية فى بغداد ، وسبق له تولى الحسبة والفتيا ، كما عمل قاضيا للقضاة وشغل منصب كبير أساتذة الفقة الشافعى فى المدرسة المستنصرية المشهورة ببغداد عندما زارها السلطان غازان سنة ٦٩٦ هـ ( ٢ ) ونعرف كذلك ان العالم الفقيه التونسى ابن خلدون ، قد ولاه السلطان المملوكى برقوق قضاء المالكية بالقاهرة عندما قدم الى مصر ، وظل يشغل هـذا المنصب الكبير حتى وفاته بها سنة ٨٠٨ هـ

**ولا شك ان بعضا من تلك المساجد الخاصة كمسجد ابن بطوطة الذى اشرنا اليه فيما سبق ، قد لعبت دورا فى الحياة الاجتماعية والدينية والعلمية ، ولا نستبعد** ان يكون الرحالة المغربى قد اتخذ مسجده الخاص مجلسا للتدريس وتعليم أهل المنطقة التى عمل بها بالهند مبادىء الاسلام وتعاليمه بجانب مهمته كبيت للعبادة ، ومن قبله اتخذ العالم الفقيه والنحوى المشهور ابوزكريا يحيى الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ مجلسه العلمى فى مسجده الخاص الذى بناه هو الاخر بجوار منزله في بغداد ، ويروى انه ظل ست عشرة سنة يملى على طلابه كتابه المشهور « الحدود » وقد عرف عنه انه كان يتفلسف (٣) من تاليفاته ومصنفاته ، اى يتبع فى اسلوبه وكلامه الفاظ الفلاسفة فيحتاج طلابه الى وقت اطـول وجلسات عملية اكثر لاستيعاب دروسه .

فاذا انتقلنا الى القسم الاخر من المساجد ، الجامعة ، رايناانها كانت فى البلد الواحد ، قليلة العدد كبيرة المساحة كما تميزت بتخطيطها وعناصرها المعمارية ، وهذا النوع من المساجد هو الذى قام بالدور الاساسى وتحمل العبء الاول فى مختلف الانشطة التى قـام بها المسلمون ، وقد ادى بحق وجدارة مهمته كاملة فى التطور الحضارى الذى واكب المسيرة التاريخية لعالم الاسلام .

والذى لاخلاف عليه أن مسجد الرسـول ( صلعم ) بالمدينة هو امام هذه المساجد الجامعة ، وبالرغم من بساطة بنائه الاول عند تأسيسه ، الاانه لقى من الخلفاء والولاة على امتداد العصور قدرا

---

( ١ ) رحلة ابن بطوطة جـ ٢ ص ٨٩

( ٢ ) رشيد الدين الهمدانى ـ جامع التواريخ ـ المجلد الثانى ـ جـ ١ ص ٢٢ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجي معروف ـ تاريخ علماء المستنصرية ، جـ ١ ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤ .

( ٣ ) الفهرست لابن النديم ص ١٠٥

عظيما من الاهتمام والعناية ، فكلما ضاق بالمسلمين تناولته يد التعمير بالزيادة والتوسعة التى كان اهمها ، ما قام به الرسول نفسه ( صلعم ) بعد سبع سنوات تقريبا من بنائه ، شكل (١) ، ثم زيادة عمر بن الخطاب فى سنة ١٧هـ وبعدها توسعة واصلاحات عثمان بن عفان فى سنة ٢٩ هـ ، واخيرا اعادة بنائه مع زيادة مساحته فى خلافة الوليد بن عبد الملك حيث ادخل صالح بن كيسان ، الذى اشرف على عملية التجديد والبناء « الحجرة الشريفة » اى قبر الرسول — صلى الله عليه وسلم ، فى الجانب الشرقى من بيت الصلاة ، وفى هذا البناء الجديد اقيمت جدران المسجد واساساتها بالحجارة ، وارتفع السقف الخشبى على اعمدة حجرية خالية من العقود .

ومنذ ذلك التاريخ احتوى المسجد النبوى الشريف بشكله وتخطيطه الجديد على العناصر الرئيسة للمساجد الجامعة ، فشمل بيت الصلاة يتكون من خمسة اساكيب تقطعها ثمانى عشرة بلاطة ، كما امر عمر بن عبد العزيز ، والى المدينة من قبل الخليفة الوليد ، ان يعمل فى جدار القبلة محرابا مجوفا لاول مرة فى هذا المسجد الجامع . اما الصحن فكانت تحيط به المجنبات الثلاث : الشرقية وبها ثلاثة اروقة ، بينما وجد فى كل من الغربية والشمالية اربعة اروقة .

اما المآذن فقد اقيمت فى اركان المسجد الاربعة وفتح فى جداريه الشرقى والغربى اربعة ابواب ، اثنان من كل جانب ، كما احدثت « المقصورة » فى بيت الصلاة بقطع من الخشب الساج ، ( شكل (٢) ) .

ونلاحظ ان استكمال المسجد النبوى ، رائد وامام المساجد الجامعة فى عالم الاسلام ، للعناصر المعمارية الرئيسة التى ميزت هذا النوع من المساجد الاسلامية ، وهى : بيت الصلاة ، الصحن المجنبات ، لم تستكمل الا فى عهد الوليد بن عبدالملك ، وقد نتساءل هنا ولماذا عصر هذا الخليفة الاموى بالذات ؟

الواقع ان الاجابة على هذا التساؤل ، قد لا تفيد المتتبع لتاريخ المساجد الجامعة وتطور تخطيطها وبنائها فقط ، ولكن هذه الفائدة تمتد لتشمل كل من يتناول التاريخ السياسى والاجتماعى والاقتصادى والعسكرى ، بل التاريخ الحضارى عامة لعصر **هذا الخليفة ، لذلك نجد انه من المفيد فى هذه الدراسة القاء بعض الضوء على هذه الفترة الهامة من تاريخ الدولة الاموية .**

نعرف ان حكم هذا البيت العربى وهذه الاسرة القرشية ، الذى وضع لبنته الاولى هو معاوية بن ابى سفيان سنة ٤١ هـ ، واتخذ له من بلاد الشام مركزا له ، قد ظهر والمعارضة الشديدة تحيط به من كل جانب ، وكانت تمثلها اقوى « الاحزاب » فى ذلك الوقت : الشيعة ، والخوارج ، بالاضافة الى العديد من المشاكل والثورات التى نشبت بعد وفاة مؤسس الدولة معاوية ، فى اجزاء مختلفة من البلاد ، خاصة المناطق الواقعة فى الاطراف . وقد استمرت هذه المعارضة تشتد ويقوى عودها احيانا وتضعف وتحتويها الدولة وتنجح السلطة المركزية فى دمشق فى القضاء عليها احيانا اخرى ، استمر الامر

---

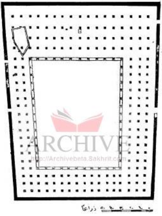
( ٤ ) لزيادة التفاصيل من تاريخ المسجد النبوى ، انظر : د. احمد فكرى — مساجد القاهرة ومدارسها المدخل — ص ١٦٧ — ١٩٥ ، انظر ايضا كتاب وفاء الوفا للسمهودى جـ ٢ ص ٥١٣ — ٥٢٦ .



( شكل ١ )

مشروع رسم تخطيطي للمسجد النبوي في عهد الرسول

( من تصميم د . أحمد فكري )


٠ ١٠ ٢٠ ٣٠ ٤٠ ٥٠ ذراعاً

كذلك حتى جاء عبد الملك بن مروان (٦٥ـ٨٦هـ) ونجح في وضع نهاية لحركة عبد الله بن الزبير بعد مايقرب من تسع سنوات ظل خلالها ينازع الخلافة سلطانها على الحجاز والعراق ، وبذلك فرضت دمشق مرة أخرى سيادتها الكاملة على هذين القطرين كما تمكن رجالات الخليفة من ملاحقة ثورات الخوارج في الاطراف الشرقية بصورة خاصة حتى انتظم عقد الدولة وبدأ حكام الشام يشعرون بشيء كبير من الاستقرار والقوة من جديد .

كان من الطبيعي ان يجني من يخلف عبد الملك ثمار هذه الجهود المضنية فلما تولى خلافة المسلمين ابنه الوليد ( ٨٦ ـ ٩٦ ) عمل جاهدا على استغلال هذه الظروف والاحوال الجديدة للدولة العربية ، فانصرف بجهوده الى الجهاد والفتح . وتحدثنا النصوص التاريخية أن الوليد كتب الى الحجاج ابن يوسف ، عامله على العراق ينعى اليه والده ، ويأمره بتسيير الجيوش شرقا للجهاد ونشر الاسلام ، فوجه الحجاج ، محمد بن القاسم الثقفي الى حوض نهر السند ، ففتح « الديبل » اعظم مدن الاعداء ، وكتب القائد المنتصر الى الوالي يستأذنه في استمرار التقدم شرقا ، فاجابه قائلا ومشجعا : «ان سر فانت أمير على ما فتحته» كما بعث في نفس الوقت الى قتيبة بن مسلم الباهلي عامله وقائده في خراسان يحثه على الجهاد والغزو ، وبشر في نفسه عامل المنافسة مع نده ابن القاسم قائلا : « ايكما سبق الى الصين فهو عامل عليها وعلى صاحبها » . (٥)

وقد تمكن قتيبة بعد جهود شاقة وحروب طويلة ومعارك شديدة من الانتصار على الترك وشعوب بلاد ما وراء النهر وضمها الى حظيرة الاسلام ، وكان عبور جيوش قتيبة لنهر سيحون حدثا تاريخيا هاما وحاسما باعتباره لا نهر جيحون ، هو الحد الفاصل الطبيعي والسياسي والجنسي بين الايرانيين والترك ، كما كان وصول لوائه الى هذه المناطق يمثل أول تحد مباشر من العرب للشعوب المغولية ، ومن الدين الاسلامي للديانة البوذية (٦) .



كذلك نجح محمد بن القاسم ، قائد الخليفة الوليد الآخر الذي اوكل اليه مهمة فتح حوض نهر السند في نشر الاسلام في هذه المناطق وتثبيت اقدام الدولة الاسلامية وسلطانها فيها ، فتمت على يديه أول الصلات الوثيقة بين الاسلام وبين الهند البوذية (٧) .

اما في المغرب الاسلامي ، فنجد قادة الوليد بن عبد الملك العظام ، مثل موسى بن نصير وطارق بن زياد قد تمكنا من فتح المغرب الأقصى وتأكيد سيادة الدولة العربية الاسلامية على هذه الاطراف البعيدة عن السلطة المركزية في دمشق ، ثم الوثوب عبر «بحر الزقاق» الذي نسب بعد ذلك الى طارق ومازال يعرف الى الآن باسم « مضيق جبل طارق » لجهود هذا القائد العظيم ضد مملكة القوط الغربيين ، وفتح اسبانيا وفرض سلطة الدولة ونشر الاسلام في الاندلس . وقد استمرت « مملكة غرناطة » بعد ذلك تمثل الوجود الاسلامي في تلك البلاد الاوروبية حتى

---

( ٥ ) تاريخ اليعقوبي ، جـ ٢ ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

( ٦ ) انظر : د. فيليب حتي ـ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ـ جـ ٢ ص ٦٨ .

( ٧ ) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف ـ الوليد بن عبدالملك ـ ص ١٢٤ وكذلك : يوليوس فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٢١٦

قرب نهاية القرن التاسع الهجرى ، ( الخامس عشر الميلادى ) . ولشدة حرص الخليفة الوليد على جند الاسلام قبل عبورهم الى الاندلس وخشيته نتائج القتال فى تلك البلاد المجهولة ، وباعتباره المسئول الأول عن سلامة الجيش ، نجده يامر موسى بن نصير والى المغرب وقائد عام الجيوش الفاتحة الا يغرر بالمسلمين فى بحر شديد الاهوال ، ولا يخوض تلك البلاد الا بالسرايا حتى يختبرها ويتعرف عليها ، واستجاب موسى لنصيحة الخليفة ، فوقع اختياره على احد كبار قواده ، أبا زرعة طريف بن ملك المعافرى وبعثه على راس سرية من خمسمائة مقاتل نجحت فى مهمتها الاستكشافية وعادت محملة بالغنائم والاسلاب ، وغدت البقعة التى نزلها جند المسلمين لاول مرة فى بلاد الاندلس تعرف باسم القائد العربى « مدينة طريف » حتى وقتنا الحاضر(٨).

هكذا انصرفت جهود **الوليد بن عبد الملك** ومن ورائه رجال دولته من الولاة وقادة الجيوش الفتح والجهاد واعلاء كلمة « لا اله الا الله » ونشر الاسلام بأن محمدا رسول الله ، **وقد ساعد الخليفة الاموى على النهوض بهذا العمل الجليل اثر الدين الكبير فى نفوس المجاهدين بطلب احدى الحسنيين : الشهادة** او النصر ، هذا بالاضافة الى و**فرة** الاموال المتدفقة **على بيت مال المسلمين، التى شجعته فى الوقت** نفسه على تبنى **حركة** واسعة ونشطة فى الانشاء **والتعمير ، وهو الميدان الثانى الهام الذى ميز** عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الاموى ، فتحدثنا **النصوص التاريخية ان عماله فى الامصار** بعثوا اليه يعلمونه ان بيوت الاموال قد ضاقت من **كثرة اموال الخمس المتدفقة عليها ، فكتب اليهم** بامرهم باستغلالها فى بناء المساجد (٩) .

كما حصل قادة الجيوش على غنائم ضخمة واموال وفيرة ، فيحدثنا صاحب البيان ، ان حسان بن النعمان الغسانى قائد عبد الملك بن مروان ، قد ادى دوره كاملا فى فتوح المغرب ، وعاد الى دمشق ، وقد تولى الوليد سنة ٨٦ هـ ، محملا بالاثقال من الغنائم والاموال ، فلما مثل فى حضرة الخليفة الجديد قال لمن معه : « ائتونى بقرب الماء ، ففرغ منها من الذهب والفضة والجوهر والياقوت ما استعظمه الوليد » فدعا له الخليفة قائلا : « جزاك الله خيرا ياحسان »(١٠)

اما مغانم وكنوز وسبايا الاندلس التى حصل عليها موسى بن نصير ، فقد افاضت النصوص بالحديث عن وفرتها وقيمتها الكبيرة حتى اختلطت الحقيقة بالخيال ، ونظرا لضخامتها وكثرتها ، فقد وزع جانبا كبيرا منها على رجالات العرب فى الحواضر التى نزلها او مر بها على امتداد الطريق فى رحلته الى الشرق فكان نصيب اهل القيروان مثلا : الجوارى الحسان من بنات ملوك الروم والبربر عليهم الحلى والحلل ، ولما مر بالفسطاط فى مصر ، لم يترك فيها فقيها ولا شريفا

---

**( ٨ ) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ٦٩ ـ ٧٠ .**

**( ٩ ) حسن المحاضرة للسيوطى جـ ٢ ص ٩ .**

**( ١٠ ) ابن عذارى المراكشى ـ البيان المغرب ، جـ ١ ص ٣٩ ، انظر كذلك ، د. سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب ـ جـ ١ ص ٢٢٧ .**

الا وصله واعطاه ، فلما بلغ العاصمة دمشق ،كان الخليفة الوليد على فراش الموت فدفع اليه بالاموال والـدر والياقوت والتيجان والذهب والفضة بالاضافة الى تلك المائدة الاسطورية (١١)

هكذا تدفقت كنوز واموال وغنائم البلاد المفتوحة على بيت مال المسلمين فى دمشـق مما ساعد على اعداد الجيوش وتجهيزها فى عهد الوليد بن عبد الملك ، فتضاعفت مساحة الدولة خلال السنوات العشر التى حكم فيها ،واذا راى بعض الباحثين ان هناك دوافع واسبابا اخرى لتفسير وراء حركة الفتح والتوسع التى قام بها الوليد غير ماذكرنا ، فان جهوده تظل ـ دون جدال ـ سمة مميزة لهـذا العهد وعملا مميزا وبارزا ليس فى تاريخ هـذا الخليفة فحسـب ولكن فى تاريخ الفتوحات الاسلامية كلها ، حتى يمكن اعتبار خلافته الذروة التى تمثل بصدق عصر امبراطورية العرب الواسعة بعد ان بسطت دمشق سيادتها على مناطق شاسعة فى الشرق والغرب ، ووصول الاسلام الى شعوب جديدة كالترك والهنود والبربر والاسبان ، كان لها جميعا اثرها الذى لا يمكن انكاره او تجاهله على المسيرة الحضارية لعالم الاسلام (١٢)

**على الجانب الاخر**، اذا نظرنا الى «**الامامة**» باعتبارها خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ـ كما يقول الماوردى نجد انها تتمثل بالدرجة الاولى فى حفظ الدين على اصوله ، وتنفيذ احكام الشرع ، وحماية البيضة والذب عن الحريم ، واقامة الحدود ، وتحصين الثغور ، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم او يدخل فى الذمة ، وجباية الفىء والصدقات ، وتقدير العطايا ، واستكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من اعمال ، بالاضافة الى السهر على مصالح الناس وتصفح الاحوال الرعية بنفسه (١٣) ، اذا عرفنا كل تلك المهمات المتشعبة التى كان على خليفة المسلمين مباشرتها ، لوجدنا ان الوليد بن عبد الملك لم يتوان عنها ، او يقعد دونها ؛ لذلك كله يمكننا ان نلحقه بعض الراشدين بسبب اهتمامه الفائق بالجهاد والفتح ، ونشر الاسلام ، وتعريب البلاد المفتوحة ، مع شغفه الكبير بالبناء والتعمير ، الى غير ذلك من الاعمال التى قام بها لخدمة الدين وشعوب المجتمع الاسلامى التى انضوت تحت لواء دولته الكبرى .

فاذا كان لعمر بن الخطاب الجهد الاكبر والاساس فى اتمام ، الفتوحات الكبرى ، التى شملت العراق والشام ومصر ، فان دور الوليد ـ كما رأينا ـ لا يقل اهمية ولا اثرا ، فاستكمال هذه الفتوح وتوصيلها الى حدود الصين شرقا وبلاد الاندلس غربا ، واذا كان عمر بن الخطاب صاحب الفضل الاول فى انشاء الدواوين ، التى بدات بديواني الجند ( العطاء ) والخراج ، فان الامويين قد زادوا منها ، فكان عبد الملك بن مروان هو الذى عرب ديوانى الشـام والعراق ، بينما عربت دواوين مصر فى زمن الوليد ابنه فى حين تأخر تعريب دواوين خراسان الى عهد اخيه هشام بن عبد الملك .

---

( ١١ ) انظر : البيان لابن عذارى ، جـ ١ ص ٤٤ ـ ٤٥ ، د. سعد زغلول ـ تاريخ المغرب العربى جـ ١ ص ٢٥١ ـ ٢٥٣ ، د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ١٠٦ .

( ١٢ ) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف ـ الوليد بن عبدالملك ـ ص ١١٤ ـ ١١٥ ، ص ١٥٠ .

( ١٣ ) انظر : الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٥ ـ ١٦ ، الاحكام السلطانية للقاضى ابن يعلى محمد بن الحسين الحنبلى ، ص ١١ ـ ١٢ .

كذلك كان الوليد اول الخلفاء الذين استعملوا « الطومار » اى الصحيفة ، في الكتابة ، وامر بان تعظم كتبه ويجلل الخط الذى يكاتب به ،وكان يقول « تكون كتبي والكتب الي خلاف كتب الناس بعضهم الى بعض » (١٤) فكان يمثل هذاالعمل اول الذين ساهموا في تمييز مراسم الخلافة وابرازها وتوكيد سلطان الحكم وابهة الملك .

وعلى الجانب الاخر ، نلاحظ ان شخصيةالوليد بن عبد الملك لم تخل من مسحة دينية بارزة كان لها اثر في حياته وسلوكه واعماله ،حتى يمكن ان نصفه بالتقوى والتدين والمحافظة على احكام الشرع ومحاولة التقرب الى الله ،عز وجل ، بالعمل الصالح والاكثار من فعل الخير بصوره واشكاله المتعددة ، فتحدثنا مصادرالتاريخ انه خرج من الشام الى الحجاز ليقيم الحج للناس مرتين ، الاولى سنة ٨٨ هـ والثانيةبعدها بثلاث سنوات ، وهما كما نرى بعد توليه الخلافة (١٥) وكان في كل مرة يزور مدينة رسول‌الله ( صلعم ) ويفرق الاموال والصدقات بين اهلها ، ومما يرى في هذا الصدد انه في احدى حجتيه‌اتاه محمد بن يوسف من اليمن وحمل معه هدايا كثيرة وثمينة ، فبلغ الخليفة انه كلف الناس عملها واشتد عليهم وظلمهم ، فسأله حقيقة الامر، فنفى ابن يوسف ان يكون اصاب هداياه غصبا من اصحابها ، ولكن الوليد لم يقتنع الا بعد ان استحلف محمدا بين الركن والمقام خمسين يمينا‌بالله ما غصب شيئا منها ولا ظلم احدا ولا اصابها الا من طيب ، فلما حلف قبلها الخليفة ودفع بهاالى ام البنين (١٦) . وفي حجته الاخيرة سنة ٩١ هجرية رغب في معاينة الاصلاحات والتجديدات‌التي كان قد امر بتنفيذها في المسجد النبوى ، ولكن سعيد بن المسيب القرشي ، من تابعي التابعين ، واحد السبعة المرموقين الذين كان لهم دور نشط وجهد كبير في « مدرسة المدينة العلمية » والحركة الفقهية بها ، رفض مغادرة المسجد ، واصر على الا يبرح مكانه ومجلسه‌المختار بقرب المحراب حتى يحين الوعد الذى اعتاد ان يغادر فيه ، فلما قدم الخليفة الى‌المسجد سالوا الشيخ الفقيه ان يلقى امير المؤمنين للسلام عليه ، ولكن ابن المسيب رفض الدعوة ، فكان عمر بن عبد العزيز يحاول دون جدوى ان يبعد انتباه الوليد عن مكان جلوسه خوفا من غضبه ، فلما حانت من الوليد نظرة الى القبلة راى سعيد وعرفه ، فسأل عمر ، من ذلك‌الجالس ؟ أهو الشيخ سعيد بن المسيب ؟ فاجابه والى المدينة بالايجاب ، وحاول ان يخفف من‌الموقف ويصف للخليفة تقدمه في السن وضعف بصره مما حال‌بينه وبين لقاء امير‌المؤمنين لتحيته، فما كان من الوليد الا ان رق له وقدر ظروفه الصحية وحفظ له مكانته وقال : قد علمت حاله‌ونحن نأتيه ونسلم عليه ، ثم دار في المسجد حتى وقف على قبر الرسول الكريم ( صلعم ) ثم اقبل على ابن المسيب حيث كان يجلس عند القبلة ، وسأله : كيف انت ايها الشيخ ؟ فاجابه :بخير والحمد لله ، دون ان يتحرك من مكانه او

( ١٤ ) الجهشيارى — كتاب الوزراء والكتاب ص ٤٧ .

( ١٥ ) تاريخ اليعقوبى — جـ ٢ ص ٢٩١ .

( ١٦ ) تاريخ الطبرى جـ ٦ ص ٤٩٨ .

يهب واقفا لتحية امير المؤمنين كما جرت عليه عادة الناس ، فلم يغضب الخليفة او يثور كما كان يتوقع عمر بن عبد العزيز ، وانصرف الوليد متأثرا لحال ابن المسيب مقدرا لعلمه وشيخوخته وقال لعمر ومن معه : **هذا بقية الناس (١٧)** .

فاذا عرفنا ان سعيد بن المسيب كان قد رفض أن يبايع الوليد واخيه سليمان من بعده عندما طلب اليه ذلك والى المدينة هشام بن اسماعيل المخزومي بناء على رغبة والدهم الخليفة عبد الملك بن مروان فى سنة ٨٥ هـ ، كما جرى عليه العرف وقال للوالى حينذاك : لا ابايع وعبد الملك حي (١٨) ؛ اذا عرفنا ذلك يمكننا ان نلمس مدى خشية عمر بن عبد العزيز من لقاء الوليد مع ابن المسيب ، ثم الى اى حد كان **الخليفة الاموى متسامحا كريما مع الشيخ الفقيه، ومقدار مكانته وعلمه ، عارفا فضله ، هكذا كانت سيرته مع غيره من العلماء والفقهاء ، فلا** غرو ان يزخر عصره بمجموعة من اشهر واعلم **وافقه ابناء كبار الصحابة وتابعيهم مثل عروة ابن الزبير بن العوام ، أحد فقهاء المدينة السبعة المشهود لهم ويذكر انه اتصل بالوليد وكتب له** اجابة عدد من الاسئلة التاريخية اخذها عنه فيما بعد المؤرخون ، حتى اعتبره الزميل الدكتور شاكر مصطفى « رائدا بعلم التاريخ » وقال عنه : انه كان الرجل الاول فى المدرسة التاريخية فى المدينة المنورة خاصة فى بلاد الشام ايضا ، بما وضعه من جسور بين دراستى الحديث والتاريخ (١٩) . **ومن الفقهاء** والعلماء الآخرين ، القاسم بن محمد ، حفيد ابى بكر الصديق ، ورجاء ابن حيوة ، وعلقمة بن قيس ، وابراهيم بن يزيد النخعي وغيرهم كثير **ممن نبغ وحاز الشهرة الواسعة فى العلم والفقه** فى هذه الحقبة ، كما شهد عصر الوليد بن عبد الملك **ايضا مجموعة اخرى** من اشهر علماء الموالى مثل سليمان بن يسار فقيه المدينة الذى كان والده **مولى ام المؤمنين** ميمونة بنت الحارث ، ونافع مولى عبد الله بن عمرو ، الذى روى عنه اكثر احاديثه ، وعكرمة مولى ابن عباس الذى اخذ منه وروى أكثر علمه ؛ ومجاهد بن جبير مولى بنى مخزوم الذى كان من اشهر رواة التفسير بمكة ، بينما كان اخوه سعيد بن جبير مولى بنى والبه من علماء الكوفة ، ومحمد بن سيرين فقيه البصرة الذى كان ابوه من سبى ميسان ، **وكانت امه صفية مولاة ابى** بكر الصديق ، وغيرهم (٢٠) . هكذا شهد عصر الوليد بن عبد الملك هذه المجموعة النضرة من **العلماء والفقهاء والمحدثين التابعين**، والنبتة الاولى اليانعة من كتاب السيرة والمغازى والتاريخ من **العرب والموالى على السواء ، فجنى الوليد وخلفاء** العصر الاموى عامة الثمار الاولى للنهضة العلمية التي بدات بذورها الاولى فى المساجد الجامعة فى الحجاز والعراق والشام ومصر منذ عصر النبوة والراشدين ، **واخذت بعد ذلك تستوى على عودها وتشتد وتقوى وتتسع دائرتها حتى** شملت عالم الاسلام كله كما سنوضحه فيما بعد .

---

(١٧) تاريخ الطبرى ، جـ ٦ ص ٤٦٥ .

(١٨) الكامل لابن الاثير ، جـ ٤ ص ٥١٤ .

(١٩) انظر : د. شاكر مصطفى ــ التاريخ العربى والمؤرخون ــ جـ ١ ص ١٢٧ ، ص ١٥٢ ــ ١٥٣ .

(٢٠) انظر : الاستاذ احمد امين ــ فجر الاسلام ص ١٥٢/١٥٤ ، وكذلك تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ٢٩٢ .

**من ناحية اخرى نلاحظ ان الخليفة الوليدكان من الحريصين على تعميق الايمان في قلوب الناس ، فشدد عليهم في حفظ القرآن لكي يصلهم ويقضي حوائجهم** ، ومما يروى عنه في هذا الشأن ان رجلا من بني مخزوم اتاه يسأله في قضاء دين عليه ، فقال له : ان كنت مستحقا لذلك ، فقال الرجل : وكيف لا اكون مستحقا يا امير المؤمنين مع قرابتي منك ، فسأله الخليفة ان كان يحفظ القرآن ؟ فأجاب الرجل بالنفي ، فما كان من الوليد الا ان امره ان يدنو منه ثم نزع عمامته من فوق رأسه بقضيب في يده وقرعه به ، ثم التفت الى احد العلماء في مجلسه وسأله ان يضم هذا السائل اليه حتى يقرئه القرآن ، فشجع ذلك التصرف عثمان بن يزيد ، وهو من ذوي قرابة **الخليفة ، فقام اليه وقال : يا امير المؤمنين ان** على دينا واريد المساعدة في قضائه ، فسأله الوليد نفس السؤال ، فأجابه عثمان بالايجاب ، فأراد **الخليفة ان يختبره بنفسه ، فاستقراه آيات من سورة الانفال ، ومثلها من سورة براءة** ، فقرأها الرجل ، فبر الوليد بوعده وحقق له مطلبه قائلا : على هذا نقضي منكم ونصل ارحامكم(٢١) ، ومما يؤيد شغف الوليد بالقرآن الكريم وحبه لقراءته ، ما يروى عنه في هذا الشأن من انه كان يختمه كل ثلاثة ايام ، فاذا كان شهر الصوم المبارك اتم قراءته كل يوم (٢٢) ، هكذا اجتهد هذا الخليفة الاموي مع نفسه ، ومع الناس لتثبيت الاسلام في النفوس ، فجعل قراءة القرآن الكريم وحفظه الاساس الذي يقوم عليه قضاء حوائجهم ، ومساعدتهم ونيل عطاياه دون النظر الى قرابة الدم، **او قوة الصلة وحسن العلاقة والتقريب ولي الامر** بأي شكل آخر. وربما كانت الصفة غير المحمودة التي اخذها بعض الكتاب والمؤرخين على الوليد بن عبد الملك انه كان « لحانا لا يحسن النحو » (٢٣) ، وان كنا من جانبنا لا نعدها مأخذا او من المواقف التي تقلل من قدر الخليفة الوليد او تؤثر في سيرته او في جهوده المحمودة التي قام بها لنشر الاسلام ومجاهدة اعدائه وتدعيم سلطان الدين والدولة العربية بين شعوب البلاد المفتوحة ، بل على العكس فاننا نلاحظ ان رجالات دولته وقادة جيوشه قد تأثروا بسياسته الحكيمة في نشر الدين الجديد **والتمكين له ولمبادئه في البلاد التي فتحوها ، والناس على دين ملوكهم كما يقولون** ، فتحدثنا النصوص التاريخية ان اهل بخارى كانوا في اول اسلامهم يؤدون صلاتهم بلغتهم القومية لعدم معرفة العربية ، فكانوا يجعلون رجلا ممن يعرف اللغتين يقف في وسط المصلين يصيح فيهم بلغتهم عند الركوع « بكنيتا نكيت » وعند السجود « نكونيا نكوني » حتى يمكنهم متابعة الامام في حركاته «(٢٤) ، لذلك واجه قتيبة بن مسلم بعد فتح بلاد ما وراء النهر صعوبات عديدة ومشاكل جمة « لازالة آثار الكفر ورسم المجوسية » واظهار الاسلام ونشره وتعريف اهل هذه المناطق باللغة العربية ، لغة

---

(٢١) تاريخ الطبري جـ ٦ ص ٤٩٦ .

(٢٢) الكامل لابن الاثير جـ ٥ ص ١١ .

(٢٣) المصدر السابق جـ ٥ ص ١٠ ، انظر كذلك : ابن طباطبا ـ تاريخ الدولة الاسلامية ص ١٢٧ .

(٢٤) انظر : ابو بكر النرشخي ـ تاريخ بخارى ، ص ٧٤ .

القرآن ، فكان يأمر سكان الحواضر بأن يقاسمهم الفاتحون العرب مساكنهم والاقامة معهم حتى يسهل عليهم تعلم لسانهم وفهم دينهم ، وفي نفس الوقت يمكنهم من التعرف على عاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم ، كذلك عمل قائد الوليد المشهور على **الاكثار من بناء المساجد ، فأقام** سنة ٩٤ هـ مسجد بخارى الجامع على انقاض بيت من بيوت النيران المجوسية واخذ يشجع الناس ويحثهم على اداء الصلاة فيه خاصة يوم الجمعة ، حتى قيل انه كان يطلق مناديا يقول : « كل من يأتي لصلاة الجمعة يعطيه الوالي درهمين » كما الزم الناس بأحكام الشريعة وعاقب كل من يخرج عليها أو ينتهك حدودها (٢٥) وبذلك وضع للشعوب التركية الاسس الاولى والقواعد العملية لنشر الاسلام بينها ، والتعرف على قواعده ، والاخذ بها .

واذا انتقلنا الى اعمال الوليد الاخرى التي ابرزت عصره وميزته عن غيره من الخلفاء **في الميدان الاجتماعي** نجد صاحب كتاب « العيون والحدائق » يمدنا بصورة فريدة وواضحة من نشاط هذا الخليفة الاموي في هذا الميدان فيقول : « كان الوليد محبوبا عند اهل الشام لانه صاحب عمارة وبناء ، عمر الضياع ، ووضع المنار و**الطرقات ، واعطى المجذمين واقردهم ، وقال لا تسألوا** ، واعطى كل مقعد خادما ، وكل ضرير قائدا » ثم بين المؤلف جهود الخليفة في البناء والتعمير فقال : « وكان مما احدثه الوليد المسجد الحرام ومسجد رسول الله **صلى الله عليه وسلم ، ومسجد قباء** ، ومسجد دمشق ، ومسجد مصر ، وحفر المياه في **طريق مكة من الشام الى** مكة ، وهو اول من عمل البيمارستانات للمرضى في الاسلام ، واول من اجرى على العميان والمرضى والمجذمين **الارزاق** ، واول من حمل شماما الى المساجد في شهر رمضان ، واول من اخذ بالقذف » .

ونلاحظ هنا ان كلمة « احدثه » التي ذكرها المؤرخ غير المعروف ، لا تعني انشاء المبنى واستحداثه ، ولكنها تدل على الجهود الكبيرة التي بذلها الوليد لاعادة بناء وتعمير تلك المنشآت المختلفة بصورة افضل واكمل مما كانت عليه من قبل ، اما بالنسبة لما استحدثه الوليد فنلاحظ ان الكاتب اشار اليه بعبارة « اول من عمل » كما حدث مع البيمارستانات التي لم تختلف عليها المصادر الاخرى ، ولكي يبرز صاحب العيون والحدائق مدى اهتمام الخليفة الاموي بالعمارة الاسلامية ، قارن بين ما يميز عصره وخلافة **كل من سليمان بن عبد الملك ، وعمر ابن عبد العزيز ، بطريقة لا تخلو من الذكاء والفطنة** والقدرة على شد انتباه القارىء لما قصده الكاتب واراد ابرازه ، فقال : « واحدث الناس الابنية في ايامه والعمارات لانه كان صاحب بناء وكان الناس اذا التقوا انما يسأل بعضهم **بعضا عن البناء والضياع ، وكان سليمان** اخوه صاحب نكاح وطعام ، فكان الناس في ايام سليمان يسأل بعضهم بعضا عن التزويج والجواري ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز ، كان الرجل يلقى صاحبه فيقول ، ما وردك ، وكم تحفظ من القرآن ، ومتى تختم ، وكم تصوم في الشهر »(٢٦) .

---

**( ٢٥ ) المصدر السابق نفس الصفحة .**

**( ٢٦ ) العيون والحدائق في اخبار الحقائق ـ مجهول المؤلف ـ جـ ٣ ص ١١ ـ ١٢ ، انظر كذلك ، تاريخ الطبري جـ ٦ ص ٤٩٦ ـ ٤٩٧ .**

**يبين هذا النص بجلاء طبيعة العصر والحياة في زمن هؤلاء الخلفاء الثلاثة ، ويهمنا بالدرجة الاولى في هذا المقام ، عصر الوليد الذى كان بحق عصر فتوح ونشر للاسلام وبناء وتعمير وانشاء ، تطورت فيه العمارة والفنون الاسلامية حتى بلغت درجة عالية من السمو والاتقان لم تبلغها من قبل ، لذلك لا نبالغ اذا قلنا ان تخطيط المسجد الجامع قد تبلور واتخذ صورته النهائية وشكله الخاص في هذا العصر الذى شملت فيه الاصلاحات والترميمات والزيادات العديد من المساجد الاولى الجامعة في الحواضر الاسلامية ، كمسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة،** حيث استعان الخليفة بامبراطور الروم الذى بعث اليه بمائة الف مثقال من الذهب واربعين حملا من الفسيفساء لتجميل المسجد وبتناسب مع مكانته ، ومنزلة منشئه، كما بعث له امبراطور الروم ايضا بمائة عامل من المتخصصين في لصق هذه الفسيفساء (٢٧) ، لعمل التشكيلات الزخرفية المتوعة بهذه القطع الخزفية الدقيقة التى برع في استعمالها « الروم » فكانت بحق من ابرز واهم سمات الفن والزخرفة البيزنطية .

كذلك امر الوليد قرة بن شريك ، واليه على مصر ، بترميم **مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط،** كما اعاد بناء المسجد الاموى بدمشق الذى ما زال محتفظا بعناصره وتخطيطه الذى يرجع الى هذه الفترة ، فاحتل ــ كما ذكر استاذنا الدكتور احمد فكرى ــ « مكانة بارزة في تاريخ العمارة العربية الاسلامية ، سواء من ناحية تخطيطه او بالنسبة لاهمية عناصره المعمارية والزخرفية(٢٨)، وقد بالغ الجغرافيون في وصف هذا المسجد وكثرة الاموال والنفقات التى صرفها الوليد على انشائه ، فذكر ابن حوقل انه جميل اوله رخاما مفروشا وجعل وجه جدرانه رخاما مجزعا واساطينه رخاما موشى وزخرف معاقده ورؤوسها ( اى تيجانها ) ، وسقف المسجد ومحرابه بالذهب والجواهر(٢٩) اما صاحب احسن التقاسيم فذكر ان الوليد جمع لبناء هذا المسجد الجامع حذاق فارس والهند والروم والمغرب وانفق عليه خراج الشام سبع سنين مع ثماني عشرة سفينة ذهب وفضة اقلعت من قبرس سوى ما اهدى اليه ملك الروم من الفسيفساء (٣٠)

لكل ما اوضحناه نجد ان جهود الوليد بن عبد الملك في خدمة الاسلام ودولته ، والمجتمع الاسلامي باجناسه المختلفة ، وشعوبه المتعددة ، لا تقل اهمية واثرا في التاريخ السياسي والحضاري عما قام به عمر بن عبد العزيز ، ان لم يتفوق عليه ، لذلك كله يمكننا ان نلحقه هو الآخر ونعتبر عصره امتدادا لعصر الخلفاء الراشدين دون ان يكون في ذلك ــ وكما نرى ــ اجحاف بالحقيقة او تجن على التاريخ ، لا سيما وان العمر لم يمهل عمر بن عبد العزيز ، بعد وصوله الى الخلافة ، لكي ينفذ كل ما كان يريده ويأمل في اتمامه من اصلاح .

• • •

---

( ٢٧ ) تاريخ الطبري جـ ٦ ص ٤٣٦ ، انظر كذلك : تاريخ اليعقوبي جـ ٢ ص ٢٨٤ ، الكامل لابن الاثير جـ ٤ ص ٥٣٢ .
( ٢٨ ) د. احمد فكري ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ــ ص ٢١٦ .
( ٢٩ ) انظر : ابن حوقل ــ صورة الارض ــ ص ١٦١ ــ ١٦٢ .
( ٣٠ ) المقدسي البشاري ــ احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، ص ١٥٨ ، انظر كذلك : القزويني ــ آثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٨٩ ــ ١٩٠ .

بعد ذلك العرض السريع لبعض الجوانب الهامة فى سيرة الوليد بن عبد الملك وخصائص عصره ، يمكننا القول بأن الاصول والقواعد التى وضعها بناة المساجد الجامعة فى تلك الفترة القصيرة من تاريخ العمارة الاسلامية ، واصبحت هاديا ونبراسا لمن جاء من بعدهم ، فساروا على نهجها مع اختلافات بسيطة حتمتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمكانية ايضا ، ولكنها على اية حال ، لم تؤثر على التزام المهندس والبناء المسلم بضرورة وجود العناصر الثلاث الرئيسية التى فصلنا الحديث عنها فيما سبق ، وهي : بيت الصلاة بأساكيبه وبلاطاته المتعددة ، الصحن المكشوف ، المجنبات بأروقتها التى تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الاخرى ، وقد اوضح ذلك العالم الجليل دكتور احمد فكرى ، بعد دراسة مستفيضة ، فند فيها آراء عدد من المستشرقين الذين بحثوا فى تاريخ المساجد الجامعة وعمارتها ، وحاولوا ارجاع معظم عناصرها المعمارية وتخطيطها الى البازيليكات والكنائس المسيحية او المعابد اليهودية القديمة ، وانتهى الى القول : « ان تخطيط المسجد الجامع نظام اصيل فى تاريخ العمارة وانه استحدث فى السنة الاولى من الهجرة ، فلم يكن معروفا قبل الاسلام ولا فى غير الدولة العربية(٣١) » .

ولم يخف هذه الحقيقة الاستاذ مارتن بريجز ( Martin Briggs ) احد الباحثين الانجليز الذين تخصصوا فى دراسة تاريخ العمارة الاسلامية عندما قال دون اغتئاب على الاسلام وحضارة المسلمين « ربما كان الدين الاسلامي هو العامل الذى حور فى مجموعة اساليب البناء المختلفة وربط فيما بينها ممزجا اسلوبا له نمط واحد متطور ، ذلك ان الابنية التى شادها العرب فى اوائل سنوات حكمهم كانت مساجد وقصورا بالدرجة الاولى ، واهم اثر معمارى للعصور التى تلتها ظل ايضا لا يعدو المساجد والابنية الدينية كالمدارس والتكايا التى لم يخل احدها من مسجد ، فالمسجد هو البناية الاسلامية الرئيسية والاصلية ، تختلف الى درجة ما من ناحية الشكل باختلاف امكنة بنائها ، على انها متحدة دائما بتخطيطها العام(٣٢) » .

ذلك الاختلاف البسيط فى الشكل العام للمسجد ـ كما نرى ـ كان امرا طبيعيا اوجدته متطلبات الجماعة الاسلامية وحاجة المصلين بعد ازدياد اعدادهم من جهة ، وقرب استكمال الفتوح ـ فى عهد الوليد بصورة خاصة ـ وما ترتب عليها من نمو فى اقتصاديات الدولة وامكاناتها المادية من جهة اخرى ، وهي نفس الاسباب التى دعت البناء المسلم الى ايجاد المحراب المجوف لكى يقف فيه الامام لتوفير المساحة التى من الممكن ان يشغلها صف كامل من المصلين لو لم يكن هذا التجويف موجودا ، وكذلك المنبر الذى بدا فى مسجد الرسول ( صلعم ) كبناء من طين يتكون من درجتين ، ثم اتخذ من الخشب فى سنة ٧ أو ٨ هـ ، حتى يسهل على المصلين سماع الامام اثناء الخطبة ورؤيته ، وقد تطور بعد ذلك وصنع من الرخام ونقشت الزخارف على جوانبه ، والمئذنة التى يقف عليها المؤذن مناديا للصلاة حتى يصل النداء الى ابعد مسافة ممكنة ، وكرسي السورة الذى يجلس عليه قارئ القرآن ويرتقيه فى كثير من الاحيان « المبلغ »

---

( ٣١ ) د. احمد فكري ـ مساجد القاهرة ومدارسها ـ المدخل ، ص ٣١٦ ، ص ٣١٧ .

( ٣٢ ) انظر : تراث الاسلام ( الترجمة العربية ـ باشراف السير توماس آرنولد ، مقال الاستاذ مارتن بريجز ، بعنوان : « الهندسة المعمارية » ـ ص ٢٢٢ .

خلف الامام فى حالة اتساع مساحة المسجد وكثرة عدد المصلين ، الى غير ذلك من العناصر المعمارية والمتطلبات التى صاحبت بناء المسجد الاسلامى وتطوره (٣٣) ، **وكلها بدأت باشكال مبسطة ، ثم تطورت مع الزمن على ايدى المهندس والفنان المسلم لتصبح بجانب فائدتها الوظيفية ومهمتها المعمارية ، من اهم المظاهر الجمالية فى المسجد لاحتوائها على العديد من العناصر الزخرفية التى تميز او انفرد بها الفن الاسلامى على امتداد التاريخ .**

ولا شك ان عصر الوليد بن عبد الملك يحتل ـ كما رأينا ـ مكانة خاصة فى تلك المسيرة المعمارية والفنية ، حيث بقى التخطيط المعمارى للمسجد الجامع الذى اكتملت صورته وعناصره فى خلافته متفقا عليه وسائدا فى عالم الاسلام كله حتى **زمن المماليك** ، فى القرن الثامن الهجرى ( الرابع عشر الميلادى ) ، فيمكننا القول **. ان مسجد السلطان الظاهر بيبرس البندقدارى** الذى اختار موضعه لضخامته واتساع مساحته ـ خارج اسوار القاهرة المعزية ، كان آخر تلك المجموعة الفريدة من المساجد الجامعة الكبرى التى بنيت فى عالم الاسلام ، وبقيت حتى الآن محتفظة بكل مساحتها الاولى دون زيادة او توسعة ، **كمسجد سامراء فى العراق ، وابن طولون فى مصر** ، يعكس غيرها من المساجد الجامعة الاخرى التى تعرضت فى عصور متتالية لهذه الظاهرة ، كالمسجد النبوى ، والمسجد الاموى الجامع فى قرطبة ، والجامع الازهر بالقاهرة وغيرها . **( انظر شكل ٣ )** فقد اقيم مسجد بيبرس الجامع ، على مساحة شبه مربعة طول ضلعها اكثر من مائة وثلاثة امتار ، وبنيت جدرانه السميكة العالية وبواباته الضخمة بقطع كبيرة من الحجارة حتى بدا كالقلعة الحصينة ، وقد استمرت عملية بنائه ما يقرب من سنتين ونصف دون توقف او ابطاء ، وافتتح للصلاة فى اوائل شوال سنة ٦٦٨ هـ ( مايو سنة ١٢٧٥ م ) .

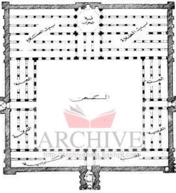


**وقد استمر بعد ذلك اهتمام سلاطين المماليك فى مصر باقامة المساجد الجامعة الكبرى ، كلما توافرت لديهم الامكانات المادية ، وساعدتهم الظروف على ايجاد المكان المناسب** ، وقد توافرت هذه الشروط للعديد منهم ، مثل السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، فبنى سنة ٧١٨ هـ مسجده المشهور الذى مازال قائما الى الآن **فى داخل قلعة الجبل بالقاهرة** ، التى كان سلاطين المماليك يتخذونها مركزا ومقرا لاقامتهم فذكر اشهر مؤرخى خطط مصر ، أنه كان فى موضعه جامع قديم ، بجواره بعض المبانى والمخازن ، كالمطبخ السلطانى ، والحوائجخاناة ، والطشتخانات ، والفراشخاناة ، فأمر السلطان بهدمها جميعا وضم مساحاتها الى مسجده « وعمره احسن عمارة ، وعمل فيه من الرخام الفاخر الملون شيئا كثيرا ، وعمر فيه قبة جليلة ، وجعل عليه مقصورة من حديد بديعة الصنعة ، ومن صدر الجامع مقصورة من حديد ايضا برسم صلاة السلطان » (٣٤) وبلغ من اهتمام الناصر محمد بمسجده ، انه اختار له مجموعة من افضل المؤذنين فى مصر كلها بعد ان اختبرهم بنفسه ، كما اختار لقراءة القرآن فيه

---

( ٣٣ ) د. احمد فكرى ـ مساجد القاهرة ومدارسها ـ المدخل ـ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩ .

( ٣٤ ) خطط المقريزى ـ جـ ٢ ص ٣٢٥ .




شكل ( ٢ )

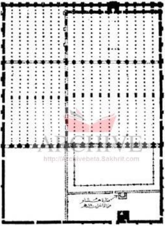
احسن القراء صوتا ،وكذلك افقه القضاة واعلمهم ليخطب المصلين ويؤمهم يوم الجمعة ، نيابة عن ولى الامر ، وقد اوضح ذلك كله المقريزى فقال :« فلما تم بناؤه ، جلس فيه السلطان بنفسه واستدعى جميع المؤذنين بالقاهرة ومصر وسائر الخطباء والقراء وأمر الخطباء فخطب كل منهم بين يديه ، واقام المؤذنون فاذنوا ، وقرا القراء ،فاختار الخطيب جمال الدين محمد بن محمد بن حسن القسطلانى ، خطيب جامع عمرو وجعله خطيبا بهذا الجامع ، واختار عشرين مؤذنا رتبهم فيه ، وجعل به قراء ودرسا وقارىءمصحف ، وجعل له من الاوقاف ما يفضل عن مصارفه ، فجاء من اجل جوامع مصر واعظمها» ثم استطرد صاحب الخطط المقريزية بعد ذلك موضحا اهمية المسجد حتى بعد وفاة منشئه ،وحتى العصر الذى عاش فيه مؤرخنا الكبير في النصف الاول من القرن التاسع الهجرى ، اى بعد بنائه باكثر من قرن من الزمان فيقول : « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة الجمعة ، والذى يخطب فيه ويصلى بالناس الجمعة قاضى القضاة الشافعى»(٣٥) ، هكذا حظيت المساجد الجامعة دائما باهتمام المسلمين واصحاب السلطان سواء في بنائها وتجميلها اومن اختيار وتوفير القائمين على كل ما تحتاجه من خدمات ووظائف .

• • •

من عرضنا السابق نلاحظ انه فيما بين بناء مسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة المنورة ، ومساجد السلاطين المماليك في القرنين الثامن والتاسع للهجرة التى تكاد تكون — كما ذكرنا — آخر مظهر للمساجد الجامعة المعتمدة على امتداد القرون التسع الاولى من بعد الهجرة الكبرى انتشر في عالم الاسلام مجموعة كبيرة من المساجد الجامعة التى لعبت دورا هاما ومؤثرا في تاريخ الاسلام والمسلمين ، ولا باس من ان نتوقف هنا قليلا لنشير الى بعض منها ولا سيما تلك التى حظيت بشهرة واسعة وذكر كبير كمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم في دار الهجرة ، ومن بعده تلك التى أشرنا اليها عندما تحدثنا عن المدن الاسلامية الاولى، كالبصرة والكوفة والفسطاط ، والقيروان ، ثم المسجد الاموى بدمشق ، ومسجد المنصور في بغداد ، ومسجد احمد بن طولون ،والجامع الازهر وجامع الحاكم الفاطمى وثلاثتها في القاهرة، فاذا انتقلنا الى المشرق وجدنا مساجد بخارى وسمرقند ومرو والرى ونيسابور وشيراز وغيرها ، بينما لمع في المغرب الاسلامى اكثر من غيره ، مسجد الزيتونة في تونس ، مسجد فاس ، والكتبية في مدينة مراكش ، فاذا عبرنا« بحر الزقاق » الى الاندلس سمعنا عن مسجد قرطبة الجامع الذى ذاع صيته في دنيا الاسلام كلها لخصائصه المعمارية ومميزاته الفنية ومكانته العلمية والتاريخية حتى قال عنه احد مؤرخى الاندلس « انه الجامع المشهور امره ، الشائع ذكره ، من اجل مصانع الدنيا كبر مساحة ،واحكام صنعة ، وجمال هيئة ، واتقان بنية ، تهمم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميما اثر تتميم ، حتى بلغ الغاية في الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ، ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس في مساجد المسلمين مثله تنميقا ، وطولا ، وعرضا»(٣٦)

( ٣٥ ) خطط المقريزي — جـ ٢ ص ٣٢٥ .

( ٣٦ ) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم — تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ص ١٧٧ .



شكل (٤)

ونريد ان نستوقف نظر القارئ، الى هنا انا لا نقصد بذكر تلك المجموعة من المساجد الجامعة انها الوحيدة في عالم الاسلام التي لعبت دورا كبيرا في حياة المجتمعات الاسلامية ، ولكنها نماذج ، ومعالم بارزة على طريق المسيرة الحضارية نلمس من خلالها اهم الوظائف التي قام بها المسجد ومهمة في الحياة العامة ، كما ان بعضا منها تميز عن غيره ، وبصورة واضحة ، في ميدان العلم ، فاتخذ صفة « الجامعة » لتنوع الدراسات وتعدد العلوم التي كانت تضمها حلقات الدرس التي تعقد بين جدرانه ، فاستبدلت ، في بعض الاحيان – كلمة « جامعة » بكلمة « مسجد » الدلالة على شهرتها العلمية ، ورسوخ اقدامها في هذا الميدان ، فاصبحت مقصد الطلاب وكعبة الدارسين من مشارق الارض ومغاربها ، كما هو الحال ، وعلى سبيل المثال ايضا ، في جامعة الازهر ، وجامعة القرويين في فاس ، وجامعة الكتبية ، وجامعة قرطبة ، وجامعة الزيتونة ، التي نعتها احد المؤرخين كذلك بالجامع الاعظم لكثرة وتنوع الدروس التي كانت تلقى في حلقاته، واستمر يحظى بهذه الشهرة العريضة حتى ايام العثمانيين في القرن الثاني عشر الهجري ، فتحدثنا النصوص ان عددها في مختلف العلوم وصل الى اكثر من مائتي درس في اليوم الواحد ، مما جعل احد العلماء الذين زاروا مصر زمن الحكم العثماني يقرر تفوق « الزيتونة » على « جامعة الازهر » بكثرة عدد الدروس وتنوعها واختلاف مجالس العلم فيه (٣٧) .

والذي لا خلاف عليه هو ان حواضر العالم الاسلامي ، والمترامي الاطراف كانت تزداد بتلك المساجد الجامعة التي لم تخل مدينة من واحد منها على الاقل ، كان يشغل موضع القلب فيها ، فكان الى جانب مهمته الدينية ، له دور كبير وفعال في مجالات الحياة وميادينها المختلفة: العلمية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والعسكرية وغيرها ، مما سنفصل الحديث عنه فيما يلي .

• ∴ •

دور المسجد الحضاري : –

اولا – في الميدان الديني : –

ان اول واهم دور المسجد هو دون شك مهمته كبيت للعبادة ، قال تعالى : « في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ، يسبح له فيها بالغدو والآصال »(٣٨) ولعل صلاة الجمعة هي من اهم الفرائض التي حث القرآن الكريم على حضور شعائرها في المسجد ، قال تعالى : « يأيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون »(٣٩)

---

( ٣٧ ) انظر : محمد بن محمد الاندلسي الوزير السراج – الحلل السندسية – الجزء الاول – القسم الاول ص ١٦٦ .

( ٣٨ ) سورة النور /٣٦

( ٣٩ ) سورة الجمعة/٩ .

ولا يجهل المسلم اهمية اداء الصلاة بصورة عامة ، وفي كل أوقاتها مع الجماعة في المسجد لزيادة فضلها ومضاعفة ثوابها واجرها عند الله ،فكان النبي ( صلعم ) يؤم المصلين في مسجده بالمدينة ، وعندما مرض في اواخر ايامه ، امر ابا بكر الصديق ان يصلي بالناس ، لذلك اصبحت من اهم مهام الخليفة حتى نعت كذلك« بالامام » فكان هو نفسه أو من ينوب عنه القيام بهذه المهمة الدينية ، لذلك امر عمر بن الخطاب ـ بعد ان طعن ـ صهيب الرومي ان يصلي بالناس حتى تجتمع كلمة « اهل الشورى » على امام ( خليفة ) ـ من بينهم ،كما كان ولاة الاقاليم يصلون بالناس في المساجد الجامعة باعتبارهم نواب للخلفاء في البلاد المفتوحة . لذلك راى الامام ابو حنيفة ان صلاة الجمعة لا تصح الا بحضور ولي الامر او من يستنيبه فيها ، وكان يقول ، انها لا تختص الا بالامصار ، ولا يجوز اقامتها في القرى ، واعتبر المصر المدينة التي يوجد فيها سلطان يقيم الحدود وقاض ينفذ الاحكام (٤٠). كل ذلك يوضح اهمية المسجد الجامع ودوره الديني ، وتحدثنا النصوص التاريخية ، ان النبي ( صلعم ) ارسل الصحابي الجليل مصعب بن عمير مع الاثني عشر رجلا من اهل يثرب الذين قبلوا دعوته بعد « العقبة الثانية » وامره ان يقرئهم القرآن ويعلمهم الاسلام ويفقههم في الدين ، ويدعو من لم يسلم الى الدخول في الدين الجديد ، فعرف عندهم بالمقرىء والقارىء ، وقد جمع بهم في مدينتهم اول جمعة في الاسلام ، بلغ عدد المصلين فيها اربعون رجلا (٤١) .



واذا كان نظام الرهبنة والاعتكاف في الاديرة الممارسة نوع معين من انماط التفرغ للعبادة بعيدا عن المجتمع قد عرفته المسيحية ورجالها المتدينون بعد اضطهاد الرومان وظلمهم لرجال الدين منذ عهد الامبراطور ديكوس Decius في القرن الثالث الميلادي (٤٢) ، فان الاسلام لم يعرف مثل هذه الظاهرة ، فالرسول ( صلعم ) قبل نزول الرسالة عليه كان ينتمي الى « المتحنفين » الذين رفضوا الشرك ونبذوا تقديس الاصنام في المجتمع المكي القرشي الوثني ، كما اشتهر من بين هذه الجماعة كذلك : ورقة بن نوفل ، وعبيدالله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم ،فكان النبي ( صلعم ) يخرج الى غار حراء ، في جبل النور على ثلاثة اميال من مكة يجاور كل سنة شهرا ، وهو رمضان ، فاذا انقضى انصرف الى الكعبة فيطوف بها سبعا قبل ان يدخل بيته ، وكانت عبادته ـ عليه الصلاة والسلام ـ في هذه الفترة ، بالتأمل والفكر في الكون للوصول الى خالقه ومنظم حركته ، لكنه لم يتوصل ، كما يبدو ، الى الحقيقة حتى نزل عليه جبريل الامين بالرسالة السامية ، وقد اشار القرآن الكريم الى ذلك في قول الحق تبارك وتعالى : « وكذلك اوحينا اليك

---

( ٤٠ ) انظر ـ الاحكام السلطانية للماوردي ـ ص ١٠٢ .

( ٤١ ) ابن سيد الناس ، عيون الاثر ، جـ ١ ص ١٥٨ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ٧٦ ـ ٧٧ ، الذي ذكر ان امام المسلمين الاول في هذه الجمعة الاولى بالمدينة كان ابو امامة اسعد بن زرارة ، احد نقباء الخزرج الذي نزل عليه مصعب بن عمير عند قدومه الى يثرب .

( ٤٢ ) عن الرهبنة ونشأتها وتطورها انظر : بل ـ مصر من الاسكندر الاكبر حتى الفتح العربي ـ الترجمة العربية ص ١٦٤ ـ ١٦٨ ، ج كولتون ـ عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة ـ الترجمة العربية ص ١٦٧ ـ ١٦٩ .

روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وانك لتهدي الى صراط مستقيم » . (٤٣)

**بعد ظهور الاسلام وغلبته وانتشاره ، اصبح المسجد وحده المكان المفضل للعبادة والتعبد.** فكان الرسول ( صلعم ) يعتكف فيه للصلاة والنسك وقراءة القرآن خاصة خلال العشرة أيام الاخيرة من شهر الصوم المبارك ، ويروى عنه في ذلك ، انه كان ـ عليه الصلاة والسلام ـ اذا اعتكف طرح له فراشه ، أو سريره الذي كان مصنوعا من جريد النخل وسعفه ، الى اسطوانة التوبة مما يلي القبلة . (٤٤)

وقد سار المسلمون على نهج نبيهم العظيم ( صلعم ) فاهتموا بالعبادة والصلاة والنسك واقامة مختلف الشعائر الدينية للتقرب الى الله ـ عز وجل ـ في المسجد ، وكذلك الاعتكاف به خاصة في شهر رمضان المبارك ، وقد عرف مثل هؤلاء باسم « المجاورين » وربما جاءت فكرة اعتكافهم بالمساجد للصلاة والذكر وقراءة القرآن وغيرها من مظاهر القربى الى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ من أهل الصفة ، ويقال انهم كانوا من فقراء المهاجرين والانصار ، الذين لم يكن لهم دار ولا مأوى بالمدينة ، فانزلهم الرسول ( صلعم ) في مسجده وسماهم اصحاب الصفة ، فكانوا يبيتون في الجزء المسقوف بمؤخرة المسجد الذي اعد كذلك لنزول الغرباء ممن لا مأوى لهم ولا أهل ، وكان « أهل الصفة » يكثرون ويقلون من حين لآخر بحسب من يتزوج منهم او يفارق الحياة او يسافر بعيدا عن المدينة ، وكان النبي ( صلعم ) يجالسهم ويأنس بهم ويحض اصحابه والمسلمين جميعا على مساعدتهم واطعامهم كما كان ـ عليه الصلاة والسلام ـ اذا اتته صدقة من طعام بعث بها اليهم ولم يتناول منها شيئا ، واذا أتته هدية أصاب منها ثم ارسل اليهم واشركهم فيها ، كما كان لهم كذلك نصيب من اموال الزكاة ، ويذكر في هذا الشأن أن الصحابي المعروف « اباهريرة » احد رواة الحديث الموثوق بهم ، كان من أشهر اهل الصفة ( ٤٥ )

وقد كثر أولئك المجاورون من بين المسلمين في العصور الاسلامية المختلفة ، واتخذوا من المساجد ، والجامعة منها بصفة خاصة ، مكانا لنشاطهم الديني ، ومما تجدر الاشارة اليه في هذا المقام ، ان الرحالة المغربي ابن بطوطة قد شاهدهم في المسجد الاموي بدمشق عندما زار بلاد الشام في القرن الثامن الهجري ، ووصفهم بانهم جماعة كبيرة لا يغادرون المسجد ، ولا يفترون عن الصلاة وقراءة القرآن وذكر الله ، لذلك كان اهل دمشق يعينونهم على الحياة ويمدونهم بكل ما يحتاجون اليه من طعام وكسوة وغيرها من وسائل المعيشة الضرورية دون أن يسألوهم شيئا ( ٤٦ ) .

---

( ٤٣ ) سورة الشورى/٥٢ ، انظر كذلك : سورة الاحقاف/٩ .

( ٤٤ ) انظر : السمهودي ـ وفاء الوفا ـ جـ ٢ ص ٤٤٧، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١

( ٤٥ ) المصدر السابق جـ ٢ ص ٤٥٢ ـ ٤٥٥ .

( ٤٦ ) رحلة ابن بطوطة ـ جـ ١ ص ٥٤ ـ ٥٥ .

كذلك ذكرهم المقريزى عندما شاهدهم ورأى نشاطهم فى الجامع الازهر ، ولم يتحدث عنهم المؤرخ المصرى كمجاورين للعبادة والنسك فقط ، ولكن كطلاب علم ايضا ، وقد وصفهم بانهم فقراء محتاجون للمساعدة ، نشروا فى ارجاء هذا الجامع العريق جوا ( روحانيا ــ علميا ) متميزا قد لا يجده الانسان فى غير الازهر من المساجد ، فقال : « لم يزل فى هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الاقامة فيه ، وبلغت عدتهم فى هذه الايام ، سبعمائة وخمسين رجلا ، ما بين عجم وزيالعة ــ ( ربما قصد اهل مدينة زيلع او السوداليين ) ــ ومن اهل ريف مصر ومغاربة ، ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلايزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه والاشتغال بانواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الانسان اذا دخل هذا الجامع من الانس بالله والارتياح وترويح النفس مالا يجده فى غيره ، وصار ارباب الاموال يقصدون هذا الجامع بانواع البر من الذهب والفضة والفلوس اعانة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى ، وكل قليل ، تحمل اليهم انواع الاطعمة والخبز والحلاوات لاسيما فى المواسم » (٤٧)

ولا يحتاج منا هذا النص الهام الى جهد كبير لتفسيره والتعرف على حقيقة هذه المجموعات المتعددة الجنسيات من « المجاورين » الذين اتخذوا من هذا الجامع الفاطمى المشهور مقرا لهم ومنزلا لاقامتهم ، واغلب الظن انهم كانوا من طلاب العلم الفقراء وغير القادرين على الكسب الذين قدموا من البلاد الاسلامية المختلفة ، وكان لاصحاب كل جنسية ، والقادمون من كل مدينة ، والمنتمون الى اى من بلاد الاسلام يكونون فريقا متميزا ، يحتل من احد اروقة الازهر محلة له تعرف بهم وتنسب اليهم ، ولما كان من عادة بعض الخلفاء والامراء والحكام وكبار رجال الدولة ــ كما مر بنا ــ وقف الحبوس على المساجد التى ينشئونها او يقومون باصلاحها لاستمرار اداء رسالتها السامية ، لا سيما المساجد الجامعة المشهورة كان من بينها هذا المسجد الكبير ، للانفاق على صيانة مرافقها ، واستمرار عمليات الاصلاح والترميم التى تحتاجها مبانيها ، بالاضافة الى مساعدة القائمين على مباشرة شعائر الصلاة فيها ، كالامام والمؤذنين والمقرئين وغيرهم من السدنة والمشتغلين بخدمتها والسهر عليها وعلى راحة المصلين فيها ، وقد امتدت هذه المعونات فى الازهر الشريف ليستظل بها ايضا طلاب العلم عامة ، وامثال هؤلاء القادمين من خارج القاهرة والديار المصرية خاصة ، الذين انقطعت عنهم الموارد المالية ، لتوفير قدر معقول ، ومقبول من الحياة الكريمة لهم ، ويذكر فى هذا الشأن ان الخليفة العزيز ابو منصور نزار ، ابن المعز لدين الله فاتح مصر ، الذى كان له شغف كبير بالعلم وتقدير عظيم للمشتغلين به ، وصاحب احدى اكبر المكتبات الخاصة فى قصور الخلفاء المسلمين ، كان العزيز هذا اول من وقف الجامع الازهر على العلم فى سنة ٣٧٨هـ ، بمشورة من وزيره يعقوب بن كلس ، فاصبح نبراسا للجامعات الاسلامية ، ثم تعهده الخلفاء الفاطميون من بعده بالرعاية والاهتمام ليجعلوا منه مركزا علميا مختارا يجتذب طلاب العلم ويحج اليه راغبو المعرفة من كل صوب وحدب ليجدوا فى رحابه كل ما يهمهم

---

(٤٧) خطط المقريزي ، جـ ٢ ص ٢٧٦ ــ ٢٧٧ .

التزود به من مختلف العلوم والفنون ، ولتشجيع الطلاب والمشتغلين بالعلم من وطنيين واجانب على الرحلة الى « جامعة الازهر » كان يقدم اليه المآكل والمسكن ــ كما رأينا ــ وكل ما يوفر عليهم وسائل المعيشة واسباب الراحة من غير أجر(٤٨) . وقد عرفت هذه المساعدة واشتهرت باسم « الجراية » لانها تجرى على مستحقيها وتوزع فيهم يوميا ، على شكل خبز وغيره من انواع الاطعمة والحلوى ومتطلبات الحياة المتعددة . وكانت هذه « الجراية » تزداد وتتضاعف فى المواسم والمناسبات والاعياد الدينية المختلفة .

لهذه المكانة الخاصة والمنزلة الرفيعة التى تمتع بها المسجد فى نفوس المسلمين باعتباره « بيت الله » وافضل اماكن العبادة الذى تزدهر فيه وتنشط تلك الاجواء الروحانية ــ العلمية ، التى تساعد على التقرب الى الخالق ــ سبحانه وتعالى بالعمل الصالح وتعميق الايمان فى القلوب بقراءة القرآن وتفسيره والتعرف على احكام الشرع وقواعد الدين وفضائله ، والتعرف على سيرة الرسول الكريم (صلعم) وسننه ، واقامة النوافل وحلقات الذكر والوعظ وما اليها ، لكل ذلك اهتم المسلمون من مسئولين وغيرهم باقامة المساجد وتعميرها وتزيينها ومدها باعداد كبيرة من المصاحف لتسهيل مهمة الناس على قراءة القرآن الكريم ، خاصة فى شهر رمضان المعظم ولتشجيع الناس على اختلاف طبقاتهم على ارتيادها ، فكان للخليفة الوليد بن عبد الملك ــ كما مر بنا ــ أول من حمل الطعام الى المساجد فى رمضان ، كذلك اهتم المسؤولون باضاءتها ، فاستعملوا الزيت والفتيل فى القناديل وعلقوها بالسلاسل النحاسية ، ومما يروى فى هذا الشأن ان اهتمام اهل الشام باضاءة مساجدهم قد فاق غيرهم فى البلاد الاخرى ، فكانوا يوقدون فيها القناديل طيلة ايام السنة دون انقطاع ، كما كان يفعل اهل مكة فى البيت العتيق ( ٤٩ ) ، كذلك يحدثنا المقريزى ان احمد بن طولون اهتم كثيرا بمسجده الضخم الذى بناه فى « القطائع » ثالث عواصم مصر الاسلامية ، وذكر انه علق به السلاسل النحاسية المفرغة والقناديل المحكمة . كما فرشه بالحصر العبدانية والسامانية المشهورة ( ٥٠ ) ثم استعمل المسلمون بعد ذلك الثريات الكبيرة التى كانت تصنع من النحاس والفضة ايضا وعرفت باسم ( التنانير ) ــ شكل ــ ٤ ) مفردها ــ تنور ــ وهى كلمة اعجمية الاصل ، عربت ، تعنى « الكانون » الذى يخبز فيه ، كما استعملت كذلك بمعنى النار ، وتنوير الضوء بعد شروق الشمس وتبديدها لظلمة الليل فى الصباح ( ٥١ ) . ويحدثنا السيوطى ان الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله عندما جدد الجامع الازهر جعل فيه « تنورين » من الفضة الخالصة ، وسبعة وعشرين قنديلا من نفس المعدن الثمين ، كما انزل من قصره ، فى سنة ٤٠٢ هـ ، الى مسجد عمرو بالفسطاط ، بألف

( ٤٨ ) انظر : د. حسن ابراهيم حسن ــ تاريخ الدولة الفاطمية ــ ص ٤٢٧

( ٤٩ ) المقدسى ــ احسن التقاسيم ــ ص ١٨٢ .

( ٥٠ ) خطط المقريزى ــ جـ ٢ ص ٢٦٦ .

( ٥١ ) انظر : لسان العرب لابن منظور ــ كلمة « تنر » .

ومائتين وتسعين مصحفا ، بعضها مكتوب بماء الذهب ، ليمكن الناس ويسهل عليهم قراءة آي الذكر الحكيم « بالمسجد العتيق » كما بعث مع هذه المصاحف بتنور كبير من الفضة يزن مائة الف درهم ، ونظرا لضخامة حجمه ، اضطر العمال الى خلع عتبات المدخل حتى امكنهم ادخاله الى المسجد القديمة في موضعه ، وكانت مثل هذه الثريات الضخمة لا تضاء في كل ليلة على مدار السنة ، ولكن اقتصر استعمالها على ليالي الجمع وطول شهر رمضان لمكانته الخاصة لدى المسلمين ، نظرا لكثرة ما تستهلكه من الزيت والفتيل وغيرهما من متطلبات التشغيل والصيانة وما تحتاجه في ذلك كله من كثرة النفقات ( ٥٢ )

كذلك اشار **المقريزى** الى اهتمام الفاطميين باعداد المساجد لاستقبال شهر الصوم المعظم كان من السمات المميزة والتقاليد المتبعة في ايامهم ، فاخضعوها لاحكام العناية بها لاشراف القضاة المباشر الذين كان يتوجب عليهم الطواف عليها والمرور بها قبل حلول هذا الشهر الفضيل بثلاثة ايام كاملة ، لمعاينة عمارتها ، والتعرف على مدى صلاحية الحصر المفروشة بها ، لاصلاح ما تشعث منها او استبدالها باخرى جديدة ، وملاحظة وفرة القناديل المستعملة في اضاءتها لزيادة اعدادها وامدادها بما تحتاجه من ادوات التشغيل ، ومما يروى في هذا الشأن ان الخليفة الحاكم بأمر الله امر بعمل جرد عام للمساجد ( التي لا غلة لها ، ولا احد يقوم بها ، وما له منها غلة ) اي المساجد التي ليس لها اوقاف للصرف منها على كل ما تحتاجه من نفقات ، والتي توقفت عن اداء رسالتها ، والتي اوقفت عليها الحبوس ، ليعلم كيفية انفاقها وما اذا كانت اموال ريعها كافية لسد كل نفقاتها ام لا ، فلما تمت عملية الجرد ، وجد الخليفة ان هناك ثمانمائة وثلاثين مسجدا ـ ولا بد ان هذا العدد الكبير قد شمل المساجد الخاصة والجامعة على السواء ـ تحتاج من النفقة ما يبلغ كل شهر الى تسعة آلاف وتسعمائة وستين درهما ، بمعدل اثنى عشر درهما لكل مسجد شهريا ـ كما ذكر المقريزى ـ فاوقف عليها جميعا الحبوس لكي يصرف من ريعها على فقهائها وقرائها ومؤذنيها ، وكذلك لاجراء الارزاق على المستخدمين فيها ، وقد بلغ من حرص الحاكم بأمر الله على مساعدة هؤلاء المحتاجين ان شملت هذه المعونات كذلك ثمن الاكفان لهم . ( ٥٣ )

كذلك حدثنا صاحب تاريخ بخارى عن الفضل بن يحيى البرمكي ، ونعته بأن كان من اكرم رجال الدنيا ، واجود اهل عصره ، وافضل اخوته في عمله وفعله ، خلال ولايته على خراسان في زمن الخليفة العباسي هارون الرشيد ، وفسر المؤرخ المعروف ذلك ، بانه كان اول من امر بزيادة القناديل لاضاءة المساجد في البلاد الخاضعة لامارته ، في شهر رمضان ، بالاضافة الى ما قام به من اعمال الاصلاح والتعمير في مسجد بخارى الجامع بعد ان اصابه البلى

---

( ٥٢ ) انظر : السيوطي ـ حسن المحاضرة ـ جـ ٢ ص ١٧٩ ـ ١٨٢ .

( ٥٣ ) الخطط المقريزية ـ جـ ٢ ص ٢٩٥ .

والتصدع ، وانفق الفضل البرمكى على ذلك العمل الخير مالا وفيرا ، واصبح مثالا يحتذى لكل من جاء بعده من الولاة والحكام الذين شملوا هذا المسجد الكبير بالتوسعة والزيادة والترميم والاصلاح . ( ٥٤ )

من ناحية اخرى ، فقد اشار «ابن طيفور» الى ان الخليفة المامون امر كاتبه احمد بن يوسف بن القاسم ان يكتب الى جميع عمال الدولة للاكثار من استعمال القناديل فى المساجد فى شهر رمضان ، وتعريفهم الفضل من ذلك ، فكتب لهم رسالة مطولة جاء فيها « فان فى ذلك انسا للسابلة ، واضاءة للمتهجدين ، ونفيا لمظان الريب ، وتنزيها لبيوت الله من وحشة الظلمة » ( ٥٥ )

**اما ابن صاحب الصلاة** ، المؤرخ المغربى لعصر الموحدين ودولتهم ، فقد رسم لنا بقلمه الساحر ، واسلوبه المنمق الجميل ، صورة معبرة « للتنور » واضوائه المتلالئة واثرها الكبير فى النفوس ، عندما قدم الى مسجد قرطبة الجامع لحضور الاحتفال بليلة القدر فقال : « وللذبال تالف كتضنضة الحيات ، او اشارة السبابات فى التحيات ، قد اترعت من السليط كؤوسها ، ووصلت بمحاجن الحديد رؤوسها ، وربطت بسلاسل كالجذوع القائمة ، او كالثعابين العائمة ، عصبت بها تفاح من الصفر كالتفاح الصفر ، يولع فى صقلها وجلائها حتى بهرت بحسنها ولالائها كانها جليت بالذهب ، واشربت ماء الذهب ، ان سمتها طولا رايت منها سبائك عسجد ، او قلائد زبرجد ، وان اعتبرتها رايت افلاكا ولكنها غير دائرة ، ونجوما ولكنها ليست بسائرة ، تتعلق تعلق القرط من الزرقى ، وتبسط شعاعها بسط الاديم حين يفرى » ، كما وصف كذلك المصابيح التى تحمل بداخلها الشموع التى رفعت على مئذنة المسجد لتزيينها فقال : « والشمع قد رفعت على المنار رفع البنود ، وعرضت عليها عرض الجنود ، ليجتلى طلاقة روائها القريب والبعيد ، ويستوى فى هداية ضيائها الشقى والسعيد ، وقد قوبل منها مبيض بمحمر ، وعورض مخضر بمصفر ، تضحك ببكائها ، وتبكى بضحكها ، وتهلك بحياتها ، وبحيى بهلكها » ( ٥٦ ) هكذا اهتم المسلمون منذ الازمنة الاولى فى بلاد الاسلام كلها بتزيين المساجد ، خاصة فى المواسم والاعياد الدينية كالعيدين والمولد النبوى الشريف ، وليلة القدر ، وليلة النصف من شعبان ، وفى غيرها من المناسبات بالاضافة الى ما كانت تلقاه من اهتمام عظيم خلال شهر الصوم المبارك حيث تظل ابوابها مفتوحة لفترة طويلة من الليل ، فيغشاها جمهور كبير من الناس للصلاة والقيام والذكر وقراءة المصحف الى غير ذلك من مظاهر العبادة والقربى الى الله ، فلبست المساجد عامة والجامعة خاصة ، حلة بهية وكسوة قشيبة من

---

( ٥٤ ) ابو بكر النرشخى ، تاريخ بخارى ، ص ٧٥ .

( ٥٥ ) ابو الفضل احمد بن طاهر المعروف بابن طيفور ـ بغداد فى تاريخ الخلافة العباسية ـ جـ ٦ ص ١٣٠ .

( ٥٦ ) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ونقول ان كلمة : الذبال ـ جمع ذبالة وهى الفتيلة التى تسرج للاضاءة ـ راجع لسان العرب لابن منظور ، كلمة : ذبل .

الزينات والاضواء ولعل ما نشاهده في هذه الايام من اهتمام المسئولين في البلاد الاسلامية عامة ، والتفنن في تجميلها بكل ما هو متاح ، في عصرنا الحاضر ، من وسائل الزينة وادواتها المتعددة لجذب الناس اليها والتردد عليها للصلاة وسماع الدروس الدينية والمواعظ والذكر وقراءة القرآن وغيرها ، لعل ذلك كله من آثار السلف الصالح، كما أوضحنا في السطور السابقة ، وفي ذلك ما يغني عن الاستطراد وزيادة التفاصيل لبيان اهمية المسجد واثره الكبير ودوره الفعال في الحياة العامة والميدان الديني على وجه الخصوص ، الذي يعنينا بالدرجة الاولى في هذا العام .

ومما يفيد القارئ والباحث ايضا في هذا المقام ، ان نشير الى أن مثل هذا الاهتمام الكبير من جانب المسلمين باضاءة المساجد وتزيينها خاصة في الازمنة المتقدمة ، قد ادى الى تقدم صناعة « التنانير » التي استعملت بصورة خاصة في القصور والمساجد الجامعة وكذلك المشكاوات والمصابيح والقناديل وغيرها من ادوات الاضاءة ، فبرع الفنان المسلم في صناعتها واتقانها وزخرفتها ، وكانت التنانير ( الثريات ) تعمل من الفضة في بعض الاحيان ومن النحاس في معظمها ، بينما صنعت المصابيح والكؤوس والمشكاوات من الزجاج وطعمت هذه الاخيرة بالميناء الملونة كما حمل بعضها اسماء بعض السلاطين في زمن المماليك ( شكل ــ ٥ ) وغدت من بين اهم القطع الفنية ، والنادرة التي لم يخل منها ــ تقريبا ــ متحف من المتاحف الكبرى في العالم اجمع ، كنموذج ودليل حي على تقدم الصناعة والفنون الاسلامية بشكل عام ، وصناعة الزجاج على وجه الخصوص .

• • •



## ثانيا ــ في ميدان العلم : ــ

لا شك انه كان للمسجد عامة والجامعة من بينها بصفة خاصة دور كبير وهام ، لا يمكن لاي منصف تجاهله او التغاضي عن اثره الواضح في تعليم القرآن ، وظهور القراءات المختلفة ، بالاضافة الى تفسيره وفهم معانيه ، ومعرفة أحكامه ، باعتباره كتاب المسلمين ودستورهم ، ثم امتد هذا الدور الى السنة النبوية الشريفة ، لا سيما علم الحديث وما يتصل به من جمع لاحاديث الرسول ( صلعم ) وأسنادها وروايتها، لاستخلاص الاحكام واصول الشرع والفقه ، باعتبارهما ــ القرآن والسنة ــ الاساس الاول للتشريع الاسلامي ، ثم اتسعت دائرة هذه الحركة العلمية الدينية ، مع مرور الزمن وتطور الفكر الاسلامي ، بعد عصر التابعين وتابعيهم حتى جاء الائمة المجتهدون بمذاهبهم المعروفة ، فكان للمسجد دور في ظهور هذه المذاهب وتعريف الناس بها ، ثم في انتشارها في عالم الاسلام الواسع ، ثم اتسعت دائرة العلم مرة ثالثة لتضم مجموعة جديدة من العلوم التي تخدم المجموعة الاولى وتساعد على دراستها وفهمها بشكل سليم وطريقة صحيحة ، **كالنحو واللغة والادب** وغيرها ، ثم انفرجت الدائرة العلمية اكثر لتحتوي داخلها كذلك بعضا من **العلوم التطبيقية كالطب** الذي كان للمسجد دور في تدريسه ، كما سنرى ، وقد افردت لكل هذه العلوم المتنوعة حلقات الدرس ومجالس العلم في

المساجد مما كان له ابلغ الاثر في ظهور بعض العلوم الجديدة المتصلة بالدين كالفقه واصوله، وقراءات القرآن وتفسيره ، والحديث وجمعه وروايته ، وبالتالي في تنشيط الحركة العلمية وتطورها بصورة عامة ، مما ادى الى ازدهار العديد من العلوم التى عرفها العرب والمسلمون ممن سبقهم من الشعوب المتحضرة وكان لهم دور وجهد في تطويرها واضافة الجديد اليها كما تشهد كتب التراث ، وقد وضعوا كل ذلك الجهد الفكرى والعلمى مع تراث الامم السابقة كذلك ، تحت ايدى وبصر اوربا مما مكن لنهضتها الحديثة ، فسهل دور علماء الغرب ومهد امامهم الطريق لهذه الوثبة الواسعة التى بلغتها العلوم والمعارف في عصرنا الحديث .

**ولكى نتعرف على حقيقة دور المسجد في الحياة العلمية ، علينا ان نقرر ان الاسلام كان له اثر كبير في فكر العرب ، بل المسلمين جميعا وعلومهم وتطورها** ، ولما كان المسجد يدين بالفضل في وجوده الى الدين الجديد ، لذلك نرى انه من الاوفق ان نقف قليلا امام نافذة التاريخ نطل منها على سكان شبه الجزيرة العربية ، ونتتبع احوال العرب في الميدان العلمى قبل الاسلام حتى ندرك طبيعة النقلة الكبرى التى جاء بها هذا الدين في ذلك الميدان ؛ وبالتالى نتفهم دور المسجد العلمى على حقيقته.

تحدثنا النصوص التاريخية التى بين ايدينا ان عددا محدودا من العرب ـ فى الجاهلية ـ كانت لهم دراية وخبرة ببعض العلوم والفنون كالخطابة والحكمة والانساب والطب والكهانة والعرافة والقيافة والزجر والموسيقى والغناء وغيرها من المعارف المتصلة بالبيئة الصحراوية .

فاذا تركنا الشعر باعتباره من الفنون التى نبغ فيها مجموعة كبيرة من شعراء العرب قبل مجيء الاسلام ، وجدنا اسماء قليلة ومعدودة فيهم لمع اصحابها فى غيره من الفنون والعلوم التى اشرنا اليها ، مثل كعب بن لؤى الذى اشتهر بالحكمة والفصاحة حتى عد من المع خطباء العرب القدامى ، وكان يحض قومه من كنانة وبطونها على البر ، فلما مات اكبروا موته وارخوا به ( ٥٧ ) على عادة العرب فى الجاهلية حيث كانوا يتخذون من الاحداث الهامة تقويما يؤرخون بها كعام الفيل وعام الفجار وبنيان الكعبة وغيرها ، والنضر بن الحارث بن كلدة الذى ينتهى نسبه الى عبد الدار بن قصى ، رحل النضر الى الحيرة وتعلم من اهلها الضرب على العود والغناء عليه ، فلما عاد الى قومه في مكة نشر بينهم هذه الفنون ، فاتخذوا القينات (٥٨) وكان من اشهرها الجاريتان اللتان كانتا لعبدالله بن جدعان ، احد اثرياء قريش وسادة بني تيم ، اهداهما بعد ذلك الى امية بن ابي الصلت الذى اشتهر بدوره بالزهد ، فروى انه قرأ الكتب ولبس المسوح تعبدا ، وحكى فى شعره قصص الانبياء ، فذكر ابراهيم واسماعيل والحنيفية ، والى باشياء لم تكن تعرفها العرب من قبل كتحريم الخمر ، والشك فى ديانة قومه ،

---

( ٥٧ ) الجاحظ ، البيان والتبين ، جـ ١ ص ٥١ ٢.

( ٥٨ ) رسائل الجاحظ ، جـ ٢ ص ١٥٨ ، انظر كذلك الاغانى للاصفهانى جـ ٨ ص ٢٢٧ .

فالتمس الدين وطمع في النبوة وكان يخبر بان نبيا يبعث من العرب ، فلما نزلت الدعوة للاسلام على رسولنا الاعظم (صلعم) حسده ابن ابي الصلت وقال عبارته المشهورة : انما كنت اريد ان اكونه لذلك اشتد غضبه وحقده على المسلمين بعد انتصارهم في بدر ، فكان ممن رثى قتلى قريش ، كما كان من اشد المحرضين لهاعلى الثار من المسلمين ( ٥٩ )

وكانت **الحكمة والنباهة** من المعارف التي ظهرت فيها شخصيات عربية عديدة ، من اولهم الافعى بن الافعى الجرهمي الذي حكم بين مضر وربيعة واياد وانمار ، ابناء نزار الاربعة بعد اختلافهم على ميراث ابيهم ( ٦٠ ) ، والشداخ وهو يعمر بن عوف بن كعب ، من كنانة ؛ عرف بالشداخ لما شدخ من الدماء ووضع حدا لاراقتها عندما فصل بين قريش وحلفائها من قضاعة ضد خزاعة وبني بكر حلفائها بعد ان نجح قصي بن كلاب زعيم قريش في هزيمة اعدائه والاستيلاء على مكة ، فقضى الشداخ بينهم بان قصيا اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ، وان كل دم اصابه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع ، يشدخه تحت قدميه بينما كل ما اصاب خزاعة وبني بكر من قريش وكنانة وقضاعة تؤدى فيه بالدية ( ٦١ ) كذلك كان وكيع بن زهر ، من ايجاد ، من اشهر حكماء العرب في الجاهلية ، ويقال انه صاحب الصرح بحزورة مكة ، وقد بالغ العرب في تعظيمه وتقديره ، فقالوا كان كاهنا ، وصديقا ، ومن كلماته المأثورة : مرضعة ، وفاطمة ، ووداعة ، وقاصمة ، والقطيعة ، والفجيعة ، وصلة الرحم وحسن الكلم ، ومن حكمة المروية : زعم ربكم ليجزين بالخير ثوابا وبالشر عقابا . ولما حضرته الوفاة جمع قومه من اياد ونصحهم قائلا : اسمعوا وصيتي : الكلام كلمتان ، والامر بعد البيان ، من رشد فاتبعوه ، ومن غوى فارتشوه وكل شاة معلقة برجلها . ويقال انه كان اول من ذكر تلك العبارة الاخيرة ، فذهبت مثلا . ( ٦٢ )

اما قس بن ساعدة بن جدامة ، الذي ينتسب هو الاخر الى اياد ، فكان ممن اشتهر بالخطابة والحكمة والعقل والفضل ، حتى عظمته العرب وسمت منزلته بينهم . فقال عنه الاعشى ، ابو بصير ميمون بن قيس الشاعر المعروف الذي ادرك الاسلام في آخر حياته :

واحلم من قس وامضى كما مضى  ندى الفيل من حقان اصبح جادرا

---

( ٥٩ ) انظر : الاغاني للاصفهاني جـ ٤ ص ١٢٠ ـ ١٢٢ ، مروج الذهب للمسعودي جـ ١ ص ٧٠ ـ ٧٢ ، ابن قتيبة ـ الشعر والشعراء ، جـ ١ ص ٥٩ ـ ٦٠ .

( ٦٠ ) انظر تاريخ اليعقوبي ، جـ ١ ص ٢٢٢ ، ص ٢٥٨ ، انظر كذلك : كتاب المحبر لمحمد بن حبيب ص ١٣٢ ، ويسميه : الافعى بن الحصين .

( ٦١ ) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ، انظر كذلك : اخبار مكة للازرقي جـ ١ ص ١٠٦ ـ ١٠٧ ، بينما ذكر ابن حبيب المحبر ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ، ان الشداخ ( يا ) بين الدماء اي جعلها سواء ، كما حكم بعدم خروج خزاعة من مكة .

( ٦٢ ) المحبر لابن حبيب ـ ص ١٣٦ .

ومما يروى عن قس بن ساعدة انه كان يفد على قيصر الروم في بلاد الشام فيكرمه ، فسأله يوما : ما افضل العلم ؟ فاجابه قس : وقوف الرجل عند علمه ، فقال : فما افضل المروءة ؟ قال : استبقاء الرجل ماء وجهه ، قال : فما افضل المال ؟ قال : ما قضى به الحقوق (٦٣) .

ويروى كذلك ان النبي « صلعم » سمع من حكمة قس واقواله المأثورة ، فلما قدم عليه ــ صلى الله عليه وسلم ــ وفد بكر بن وائل لاعلان اسلامهم وولائهم للدولة الاسلامية ، سألهم الرسول ( صلعم ) عنه فاخبروه بوفاته ، فيروى انه ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال : « كأنى انظر اليه في سوق عكاظ على جمل احمر وهو يقول : ايها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت » فكان له ، كما استحوذ لقومه على فضيلة تميزوا بها عن سائر العرب ، حتى اعجاب الرسول الكريم ( صلعم ) بحسن كلامه ، ومن ثم استحق قس بن ساعدة ان يعرف بخطيب العرب قاطبة (٦٤) ، كما ينسب الى قومه قصة « السقيفة » في بيعة اول الخلفاء الراشدين ابى بكر الصديق . ومما تجدر الاشارة اليه في هذا المقام ان العماد الاصفهاني ، كاتب صلاح الدين الايوبي ، عندما وضع كتابه « الفتح القسي في الفتح القدسي » الذي ارخ فيه للسلطان الايوبي بداية من سنة ٥٨٣ هـ تيمنا باسترداده للمدينة المقدسة من ايدي الفرنج جعل عنوانه في اول الامر ( الفتح القدسي ) ، فلما عرضه على وزير السلطان ، ابو على عبد الرحيم بن على اللخمي البيساني المعروف بالقاضي الفاضل ، اشار على العماد بان يجعل اسم الكتاب « الفتح القسي في الفتح القدسي » تشبها بما اشتهر به قس بن ساعدة من الفصاحة وحسن البيان ، قائلا لمؤلفه : قد فتح الله عليك فيه بفصاحة قس وبلاغته ، وصاغت صيغة بيانك فيه ما يعجز ذوو القدرة في البيان عن صياغته . فاستجاب له العماد الاصفهاني (٦٥) ، وفي ذلك ابلغ دليل على ما بلغته شهرة قس بن ساعدة ومكانته في عالم الفصاحة والبيان والبلاغة على امتداد التاريخ الاسلامي ، وبعد وفاته بعشرات القرون .



ومن المعارف التى تفوق فيها العرب كذلك اقتفاء الاثر ومعرفة الدروب في البوادي والصحارى وكان من اشهر من انتهت اليهم الدلالة عبد الله بن ارقط العدوى حليف العاص بن وائل السهمي دليل النبي ( صلعم ) وصاحبه ابي بكر الصديق في الهجرة من مكة الى يثرب (٦٦) ، اما رافع بن عميرة الطائي ، فكان دليل خالد بن الوليد وجيشه عندما خرج من اليمامة للمشاركة في فتح الشام بناء على اوامر الخليفة ابي بكر ، ونظرا لطول المسافة ، وشحة المياه في الصحراء الواسعة التي

---

(٦٣) انظر : ابو بكر الطرطوشي ــ سراج الملوك ــ بهامش مقدمة ابن خلدون ــ ص ١٢٨ .

(٦٤) البيان والتبيين للجاحظ ، جـ ١ ص ٢١٨ ــ ٢١٩ ، انظر كذلك : مروج الذهب للمسعودي جـ ١ ص ٦٩ ــ ٧٠ ، العقد الفريد لابن عبد ربه جـ ٤ ص ١٢٨ .

(٦٥) انظر : الفتح القسي في الفتح القدسي للعماد الاصفهاني ــ تحقيق محمد محمود صبح ص ٥٧ ــ ٥٨ .

(٦٦) ابن حبيب ــ المحبر ص ١٩٠ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ١٢٦ الذي ذكر اسمه عبد الله بن ارقد .

كان على الجند أن يقطعوها خلال رحلتهم ، فقدنجح رافع فى استغلال طبيعة الابل فصحب مع الجيش عددا كبيرا منها ، ظمأهما وكممها ، فكلمااحتاج الرجال الى الماء ذبح واحدة منها وسقاهم وخيلهم ماء كروشها ، واكلوا لحومها ، وقدمدحه احد الشعراء قائلا :

| | |
|---|---|
| لله در رافــع مــاذا راى | فــوز مــن قــراقر الى سوى |
| خمــا اذا ماساره الجبـى بكـى | مــاســارها قبلك انسي يرى ( ٦٧ ) |

كذلك وصف الاصيدف بن صليع بن ابى عمرو بن قيس الطائى بأنه « عالما بالبلاد ودليلا » ( ٦٨ ) .

ومن المعارف التى بز فيها عرب الجاهليةغيرهم واستمرت كذلك بعد الاسلام ، معرفتهم بالانسان ، تقليدا لما عرفوه عن أنساب بنى اسرائيل وغيرهم من الشعوب كما ذكرتها التوراة فالانتماء الى القبيلة وحمل اسمها يعتبر من اهم الامور واعظمها والتى لاغنى عنها للعربى حتى يمكنه الحياة فى ذلك المجتمع القبلى الذي غلب عليه التناحر والتنافس ، فالنسب من اهم الاسباب التى يحافظ بها الفرد على حقوقه ، كما كان له كبير الاثر فى ردع الظالم واخذ حق الضعيف ممن يجور عليه ( ٦٩ ) ، لذلك كان « الخلع » من اشد انواع العقاب الذى تنزله القبيلة بكل من يخرج على تعاليمها وعاداتها وتقاليدها ، لانه يترتب عليه الا تهب القبيلة لنجدة « المخلوع » او الدفاع عنه ، او الثار له مما يعنى « اباحة دمه » لكل من يطلبه ، وكان الخلع يتم عادة فى المناسبات العامة كالاسواق ، وهو يماثل فى عصرنا الحاضر سحب جنسية المواطن مما يحرمه من كل حقوق المواطنة والانتماء الى بلده الاصلى ، وكان ( دغفل بن حنظلة السدوسى من أوائل النسابة المعروفين ، وقد ادرك النبى ( صلعم ) ولكنه لم يسمع منه ، وعاش حتى زمن معاوية بن ابى سفيان ، ووفد عليه ( ٧٠ ) ، كذلك كان ابو المثنى الوليد بن الكلبى الذى عرف « بالشرق بن القطامى » احد النسابين الرواة للاخبار والانساب والدواوين ، الا انه اخذ عليه عدم صدقه فى كل ما يقول ( ٧١ )

ومن أشهر النسابة الذين عاشوا فى الاسلام ، ابو اليقظان عامر بن حفص ( ت ١٩٠ هـ ) روى عنه المدائنى وذكره ابن النديم قائلا : كان عالما بالاخبار والانساب والمآثر والمثالب ، ثقة فيما يرويه ، الف مجموعة من الكتب ، من اهمها : كتاب نسب خندف واخبارها ، وكتاب النسب الكبير وتحدث فيه عن نسب مجموعة من القبائل العربية المشهورة مثل اياد وكنانة

---

( ٦٧ ) المحبر ــ لابن حبيب ، ص ١٩٠ ــ ١٩١ .

( ٦٨ ) نفس المصدر السابق ص ١٩١ .

( ٦٩ ) انظر : د. جواد علي ــ المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ــ جـ ١ ص ٦٦، ــ ٦٧ ، الاستاذ ناجي معروف ــ اصالة الحضارة العربية ــ ص ١١٤ .

( ٧٠ ) الفهرست لابن النديم ــ ص ١٣٧ .

( ٧١ ) المصدر السابق ــ ص ١٣٩ .

( ٧٢ ) نفس المصدر ــ ص ١٤٤ .

واسد وهذيل وقريش وقيس وربيعة وغيرها (٧٢) . كذلك اشار صاحب الفهرست الى هشام بن محمد بن السايب الكلبي « ت ٢٠٦هـ » ، ووصفه بانه عالم بالنسب والاخبار العرب وايامها ومثالبها ووقائعها ، ترك بعد وفاته مجموعة ضخمة من المؤلفات المختلفة في الاحلاف والمآثر والاخبار والانساب والبلدان وايام العرب وشعرائهم وغيرها ( ٧٣ ) .

ولا يفوتنا هنا ان نذكر كذلك ظهور بعض نساء العرب اللائي اشتهرن في الجاهلية بالدهاء والسن والكلام الفصيح والعجيب ، والامثال السائرة ، مثل عنز الزرقاء التي عرفت بزرقاء اليمامة ، وجمعة بنت حابس الايادية ، وهند بنت الخس التي يروى انها سئلت : اي الرجال احب اليك ؟ فاجابت : القريب الامد ، الواسع البلد ، الذي يوفد اليه ولا يفد ، وقد ضرب بابنة الخس المثل لشهرتها وحكمتها ، فقالت ليلى بنت النضر الشاعرة :

وكنتر ابن جدعان دلالة أمة    كانت كبنت الخس او هي اكبر ( ٧٤ )

فاذا انتقلنا الى الطب ، الذي يتصل بحياة الانسان وديمومته اتصالا وثيقا ، وجدنا شعوب الدنيا كلها منذ بدء الخليقة على هذه الارض ، مهما قل نصيبها او كثر من التحضر والتقدم قد اهتمت بهذا العلم ، فالمطالب كما قال احد الحكماء نوعان : خير ولذة ، لايتسنى للانسان الحصول عليها الا بوجود الصحة ، فاللذة المستفادة من هذه الدنيا ، والخير المرجو في الدار الاخرى ، ولا يتوصل الانسان اليهما الا بدوام الصحة ولوازم البنية ، ولا يتم له ذلك الا بالصناعة الطبية لانها حافظة للصحة الموجودة ، ورادة للصحة المفقودة ، فاذا كانت صناعة الطب من الشرف بهذا المكان ، وعموم الحاجة اليه دائبة في كل وقت وزمان وجب ان يكون الاعتناء بها اشد والرغبة في تحصيل قوانينها الشكلية والجزئية اكد واجد (٧٥) . لذلك كان الطب والتطبب من اوائل المعارف والعلوم التي اهتم بها الانسان منذ اقدم العصور ، فلا غرو ان يظهر بين العرب قبل الاسلام ، من عرف هذه « الصناعة » وقد اشار الى ذلك العالم الكبير ابن خلدون ، فقال : « وللبادية من اهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الاشخاص ، متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض ، الا انه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج ، وكان عند العرب من هذا الطب كثير ، وكان فيهم اطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره » (٧٦)



ويعتبر الحارث الثقفي هذا اشهر اطباء العرب ، دون منازع ، في الجاهلية وعصر النبوة ( توفي حوالي سنة ١٣هـ ) ، اخذ الكثير من معارفه الطبية عن الفرس في مدرسة جند يسابور الطبية ، حتى عرف بعد عودته الى وطنه « بطبيب العرب » وقد ادرك الاسلام ، فيروى انه عندما مرض الصحابي الجليل سعد بن ابي وقاص بمكة ، عاده النبي ( صلعم ) واشار عليه بعرض نفسه على

---

( ٧٣ ) نفس المصدر ـ ص ١٤٦ ـ ١٤٩

( ٧٤ ) البيان والتبيين للجاحظ ـ جـ ١ ص ٢١٢ ـ ٢١٣ .

( ٧٥ ) انظر ـ ابن ابي اصيبعة ـ عيون الانباء ـ ص ٧ .

( ٧٦ ) مقدمة ابن خلدون ـ ص ٤٩٤ .

الحارث قائلا : انه رجل يتطبب ، فاستجاب سعد للنصيحة ، ونجح الحارث بن كلدة فى علاجه ، وقد استمر «طبيب العرب» يتمتع بهذه المكانة الطبية المرموقة فى قومه حتى ذكر انه عندما تقدمت به السن وحضرته الوفاة ، اجتمع اليه الناس وسألوه النصيحة ، فقال لهم : «لا تتزوجوا من النساء الا شابة ، ولا تأكلوا الفاكهة الا فى أوان نضجها ، ولا يتعالجن احد منكم ما احتمل بدنه الداء ، وعليكم بالنورة في كل شهر فانها مذيبة للبلغم ، مهلكة للمرة ، منبتة للحم ، واذا تغدى احدكم فلينم على إثر غذائه ، واذا تعشى فليخط اربعين خطوة» . (٧٧)

يبين هذا النص طب الحارث ، بل الطب عند العرب فى الجاهلية ، الذى يتضح فيه بجلاء ــ كما اشار ابن خلدون ــ اثر البيئة ، بالاضافة الى اهمية الخبرة والتجربة ، اكثر من اعتباره علما له قواعده واصوله .

كذلك ظهر بين العرب طبيبات من النساء من اشهرهن « زينب » طبيبة بنى اود ، التي وصف بانها كانت خبيرة بالجراحات ومداواة العين ومما يروى عنها ، انه اتاها رجل اصيب بمرض فى عينيه لتعالجه ، دون أن يعرف شخصيتها ، فلما كحلته امرته ان يضطجع قليلا حتى يدور الدواء فى عينيه ، فتفقد رغبتها وتمثل قول الشاعر :

امخترمى ريب المنون ولم ازر      طبيب بنى اود على النأى زينبا

فتبسمت من قوله وسألته : اتدرى لمن قيل هذا الشعر ؟ فاجابها بالنفى ، فكشفت له عن شخصيتها ، وقالت : انا زينب التى عناها الشاعر وانا طبيبة بنى اود . ( ٧٨ )



**تلك النماذج العربية التى استعرضناها فى الصفحات القليلة السابقة كان لها شان وذكر ودراية فى بعض مناحى المعرفة في العصر الجاهلى وان كان بعضهم قد ادرك الاسلام ولقى الرسول ( صلعم ) ، الا انها وغيرها من اصحاب الاسماء اللامعة التى حوتها كتب التاريخ والادب وغيرها من كتب التراث لا تنهض دليلا على رقى العلم وانتشار التعليم بين العرب قبل الاسلام ، بل يمكن القول ــ دون ان يتجاوز الحقيقة ــ ان الامر كان عكس ذلك ، فكانت الامية والجهل ــ كما يقول الاستاذ احمد امين ــ هما الغالبين على الناس ، فسادا وتفشيا حتى لم تعد نجد بين العرب من يصح ان نسميه عالما الا القليل (٧٩) .**

فاذا اخذنا مكة ، والمدينة ، كمثالين لمعرفة الاحوال العلمية بين سكانها باعتبارهما الحاضرتين الكبيرتين فى الحجاز اللتين تنقلت بينهما الدعوة للدين الجديد فظهرت فى الاولى ، وتأسست دولته فى الثانية ، كذلك كان لاهلهما شان قد يفوق غيرها فى شبه الجزيرة كلها فى الفترة القريبة من مجىء

---

( ٧٧ ) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١١٦ ، انظر كذلك :ابن جلجل ، طبقات الحكماء ص ٥٤ .

( ٧٨ ) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١٨١ ، انظر كذلك :الاستاذ ناجي معروف ــ اصالة الحضارة العربية ــ ص١١٦ .

( ٧٩ ) الاستاذ احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٤٠ ،انظر كذلك ما ذكره د. جواد علي فى المفصل جـ ١ ص ٢٦١ وما بعدها ، عن طبيعة العقلية العربية .

الاسلام ، فكانت قريش المضرية بمكانتها الدينية المرموقة لسيطرتها على الكعبة التى تقدسها القبائل العربية قاطبة من جهة، ولتنقلها الاقتصادى ونشاطها التجارى الواسع مع البلدان المجاورة من جهة اخرى كانت قريش بهذه الميزات والمكانة وما تتمتع به من الزعامة الدينية والسيادة التجارية لا يكتب من رجالها عندما ظهر الاسلام الا سبعة عشر رجلا فقط هم : عمر بن الخطاب ، وعلى بن ابى طالب ، وعثمان بن عفان ، وابو عبيدة بن الجراح ، وطلحة بن عبيد الله ، وابو سفيان بن حرب ، وولديه يزيد ومعاوية ، وابو حذيفة بن عتبة ابن ربيعة ، وحاطب بن عمرو العامرى ، وابو سلمة بن عبد الاسد المخزومى ، وابان بن سعيد بن ابى العاص ، واخوه خالد ، وعبد الله بن سعد ابن ابى السرح العامرى ، وحويطب بن عبد العزى العامرى ، وجهم بن الصلت ابن مخرمة ، والعلاء ابن الحضرمى من حلفاء قريش (٨٠) .

فاذا انتقلنا الى يثرب ، رأينا انه لم يرد عدد من كان يكتب من الاوس والخزرج ، اللذين يتحدران فى نسبهما من ازد اليمن ، ويجاورهم ويشاركهم مدينتهم اليهود الذين عرفوا العربية ، من احد عشر رجلا هم : سعد بن عبادة ، والمنذر بن عمرو ، وابى بن كعب ، ورافع بن مالك ، واسيد بن حضير ، ومعن بن عدى البلوى ، وبشير بن سعد ، وسعد بن الربيع ، واوس بن خولى ، وعبد الله بن ابى بن سلول ، وزيد بن ثابت (٨١) .

فى مثل هذه القلة القليلة ، الكتابة ، كان العرب يصفون من جمع بين الكتابة ومعرفة الرمى والعوم ( بالكامل ) وكان من اشهر هؤلاء الكملة : رافع بن مالك وسعد بن عبادة ، واسيد بن حضير، وعبد الله بن ابى بن سلول ، واوس بن الخولى ، وهم من الذين ادركوا الاسلام ودخلوا فيه ، فى حين كان سويد بن الصامت ، وحضير الكتائب اشهر اهل يثرب اللذان جمعا هذه الصفات الثلاث من الجاهلية . ( ٨٢ )

**لكل ماسبق لا نستطيع القول بان العرب فى الجاهلية كان لديهم « علـم » Science بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكن يمكن ان نسميها ـ كما ذكرنا من قبل ـ نوعا من المعرفة والخبرة والممارسة تفتقد الى القواعد والاصول والمنهج العلمى والنتائج الثابتة التى يصل اليها الباحث فى اى فرع من فروع المعرفة قبل اعطائه صفة العلم،** اذ يرى الباحثون المحدثون أن مفهوم هذه الكلمة عندما تقول على سبيل المثال « علم التاريخ » او « علم الاجتماع » او « علم الطب » انما تعنى الطريقة المنظمة المحددة التى يتبعها الباحث فى هذا العلم ليستخلص من الظواهر الفردية المتعددة بالدراسة والتحليل والتجربة الخصائص المشتركة التى تؤدى الى نتائج ثابتة يمكن ان نسميها « القانون العلمى » الذى يقوم على فكرة السببية غير المتغيرة فى كل زمان ومكان . ( ٨٣ )

---

( ٨٠ ) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ٥٨٠ ، انظر كذلك : ابن عبد ربه ، العقد الفريد جـ ٤ ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

( ٨١ ) فتوح البلدان للبلاذري ـ ص ٥٨٣ .

( ٨٢ ) المصدر السابق جـ ص ٥٨٣ ، انظر كذلك ، احمدامين ـ فجر الاسلام ص ١٤١ .

( ٨٣ ) انظر : د. لبيب شقير ـ تاريخ الفكر الاقتصادى ص ١٩ ـ ٢ ٢ .

فلما جاء الاسلام بمبادئه السامية التي تعالج الجانبين الروحي والمادي في حياة الانسان ، دعاه ـ باعتباره أشرف الخلق وأكرم المخلوقات عند الله سبحانه وتعالى ، لاستغلال عقله الذي ميزه به عن سائر الكائنات للاستفادة من كل ما في الكون ، لترقى حياته وتتطور ، فدعى القرآن الكريم المسلمين الى طلب العلم والمعرفة ، كذلك دعت الاحاديث النبوية الشريفة الى هذا الهدف النبيل ، فكان أول ما نزل من آيات الله البينات على الرسول الاعظم ( صلعم ) « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » كما خص المولى ـ عز وجل ـ « القلم » في القرآن الكريم بسورة من سوره ، واقسم به باعتباره أداة الكتابة الهامة الذي كتب به أسماء الكائنات والمخلوقات في اللوح المحفوظ (٨٤) . فقال تعالى : « ن والقلم وما يسطرون » ، كما تحدث الحكماء عن فضائل القلم واهميته كأداة الكتابة ، فقال احدهم : القلم سفير العقل ورسوله ولسانه الاطول وترجمانه الافضل ، بينما ذكر آخر ، ان عقول الرجال تحت أسنان أقلامهم ، أما عبد الحميد بن يحيى ، كاتب آخر خلفاء الامويين ، مروان بن محمد ، ومن أشهر كتاب الدولة فقال : القلم شجرة ثمرها الالفاظ ، والفكر بحر لؤلؤه الحكمة ، وفيه ري العقول الظمئة .

ومن ناحية اخرى ، تحدث القرآن الكريم في مواضع عدة عن أهمية العلم وأثره في تهذيب النفوس ، ورقة القلوب ، ودماثة الخلق ، وقبل هذا كله معرفة « الحق » جل وعلا ، وتعميق الايمان في القلوب بالتدبر والتأمل في هذا الكون واسراره ، لذلك أشار القرآن الكريم الى منزلة اصحاب العلم وتميزهم فقال تعالى : « وليعلم الذين أوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم » ، وقال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » .

كذلك شرف الله جل شأنه المشتغلين بالعلم والقائمين به ، والداعين اليه ، والعاملين على نشره ، فكان من فضل الله ـ عز وجل ـ على عباده ، تعريف الناس عقيدة التوحيد ، وما جاءت به الكتب السماوية من أحكام ومبادىء وفضائل ، وكان توصيل هذه المعارف أول واعظم مهمات الرسل والانبياء ، وعلى رأسهم خاتمهم ، واشرف خلق الله رسولنا الاكرم ( صلعم ) ، فقال تعالى : « لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » ، وقال عز شأنه « كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » .

هكذا أصبح التعليم والتدريس من الوظائف وأعظمها ثوابا ومقصدا ويحدثنا البخاري انه بينما كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ جالسا للتدريس بالمسجد والمسلمون من حوله قدم عليه ثلاثة نفر ، فقدم اثنان منهم الى حلقة الدرس ، وانصرف الثالث منهما ، فأما احدهما فرأى فرجة فجلس فيها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، فلما فرغ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال لمن حوله : ألا أخبركم عن النفر الثلاثة ، أما احدهم فأوى الى الله فآواه الله ، وأما الآخر فاستحيا ، فاستحيا الله منه ، وأما الآخر فأعرض ، فأعرض الله عنه .

---

( ٨٤ ) انظر : تفسير الجلالين ـ جـ ٢ ص ٢٢٠ .

ويفهم من هذا الحديث الشريف أن من جلس الى حلقة علم كان في كنف الله وايوائه ، وهو ممن تضع له الملائكة اجنحتها اكراما للعلم وحملته، واما من قصد العلم ومجالسه فاستحيا، فالله عز وجل يقدر له حياءه ولا يعذبه ، لان الحياء المذموم في العلم هو الذي يبعث على ترك التعلم ، واما من اعرض كلية عن حلقته فان الله تعالى يعرض عنه ، ومن اعرض الله عنه فقد تعرض لسخطه (٨٥) .

كذلك يروى عن النبي ( صلعم ) في فضل من علم وعلم قوله : « مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير ، اصاب ارضا فكان منها نقية قبلت فانبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها اجادب امسكت الماء فنفع الله بها الناس ، فشربوا وسقوا وزرعوا ، واصابت منها طائفة اخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك راسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به » (٨٦) .

كذلك حث رسولنا الكريم ( صلعم ) على العلم وطلبه بدأب واستمرار مهما قطع الانسان فيه من شوط وبلغ من مراتبه ، وبين مكانة المشتغلين به وفضلهم ، ومما يروى عنه — صلى الله عليه وسلم — في ذلك قوله : لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم ، فان ظن انه قد علم فقد جهل . وقوله ايضا : ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا بما يطلب ، ولمداد جرت به اقلام العلماء خير من دماء الشهداء في سبيل الله (٨٧) .

اما **الامام علي بن ابي طالب** — كرم الله وجهه — الذي لا يخفى على احد مقدار علمه وتفقهه في الدين ، فيتجلى تقديره للعلم والعلماء من وصيته لكميل بن زياد النخعي ، عندما قال له : ان القلوب اوعية ، فخيرها اوعاها للخير ، احفظ عني ما اقول لك : الناس ثلاثة ، فعالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعاع اتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا منه الى ركن وثيق ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك وانت تحرس المال ، والعلم يزكو على الانفاق والمال تنقصه النفقة ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه ، ومحبة العالم دين يدان الله به ، يكسبه الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته ، مات خزان الاموال وهم احياء ، والعلماء باقون ما بقي الدهر ، اشخاصهم مفقودة وامثالهم في القلوب موجودة ها هنا، واشار بيده الى صدره (٨٨) .

**اما ابو حامد الغزالي** — حجة الاسلام — فقد اجلى فضائل التعلم وطلب العلم ، وبين دور العلماء وعلو منزلتهم بقوله : ان الله تعالى قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو اخص صفاته، فهو كالخازن لانفس خزائنه ، ثم هو مأذون له في الانفاق منه على محتاج اليه ، فاي رتبة

---

( ٨٥ ) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني جـ ٢ ص٢٥ — ٢٦ .

( ٨٦ ) المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٥ — ٥٦ .

( ٨٧ ) انظر : العقد الفريد لابن عبد ربه — جـ ٢ ص ٢٠٤ .

( ٨٨ ) ابو بكر الطرطوشي — سراج الملوك — بهامش مقدمة ابن خلدون — ص ١٣٢ .

اجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه في تقريبهم الى الله زلفى ، وسياقتهم الى جنة المأوى (٨٦) .

ولما كانت المساجد ، والجامعة منها على وجه الخصوص من اول المنشآت التي اهتم بها المسلمون بعد الهجرة الكبرى ، وكان مسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة مركز الحركة العلمية في عصر الرسالة وزمن الخلفاء الراشدين لذلك اصبحت تلك المساجد المكان المفضل لمجالس العلم وحلقات الدرس بما فعله النبي ( صلعم ) وصحابته والتابعين وتابعيهم .

**وهنا يبرز امامنا سؤال عن ماهية العلوم وطبيعتها التي بدأت تأخذ مكانها في المساجد الاسلامية الجامعة ، في هذه المرحلة الاولى من مراحل الحركة العلمية الاسلامية .**

والواقع ان معرفة اجابة هذا السؤال من الاهمية بمكان لانها تعرفنا بهذه العلوم واقسامها وانواعها من جهة ، ثم بتطور الفكر الاسلامي من جهة ثانية ، كما انها من ناحية ثالثة توضح طبيعة العلوم الجديدة التي اوجدها المسلمون ونبغوا فيها ، والفوا ، وكتبوا ، وتركوا لنا تراثا عظيما مقيما اثرى المكتبة العربية مثل انواع القراءات ، وتفسير القرآن ، وعلم الحديث ، واصول الفقه ، والنحو الذي كان يعرف عند العرب اولا باسم العربية او الكلام او الاعراب ، ومثل هذه العلوم وغيرها ظهرت بعد الاسلام لحاجة المسلمين الجدد اليها لفهم دينهم ومعرفة احكامه .



تمدنا المصادر المختلفة ، التي تحدثت عن تلك العلوم التي بدأت بها الحياة العلمية عند المسلمين باكثر من تسمية لها ، فالامام الغزالي ـ مثلا ـ يسميها « العلوم الشرعية » ثم يوضح معنى كلمة « الشرعية » بانها التي افادنا الشارع عن الانبياء ، صلوات الله عليهم او سنتهم ، وقال انها من العلوم التي لا يرشد العقل اليه كالحساب ، ولا التجربة كالطب ، ولا السماع كاللغة ، ثم خص بالايضاح والتفصيل العلوم الشرعية الاسلامية ، وقسمها الى اربعة اقسام هي :

**اولا** : الاصول الاربعة ، كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، واجماع الامة ، وآثار الصحابة .

**ثانيا** : الفروع ، وهي على ضربين ، احدهما يتعلق بمصالح الدنيا وتحويه كتب الفقه ، والثاني يتعلق بمصالح الآخرة ، ويصفه ، حجة الاسلام ، بانه علم احوال القلب .

**ثالثا** : المقدمات ، كعلم اللغة والنحو وكتابة الخط .

**رابعا** : المتممات ، وهي في علم القرآن ، وتشمل ثلاثة اقسام : ـ

ا ـ ما يتعلق باللفظ كالقراءات وضبط مخارج الحروف .

ب ـ ما يتعلق بالمعنى كالتفسير .

---

**( ٨٦ ) الغزالي ـ احياء علوم الدين ـ طبعة دار الشعب ـ جـ ١ ص ٢٤ ، انظر كذلك د. محمد ناصر الفكر التربوي العربي الاسلامي ـ جـ ٢ ، من القراءات ، ص ٢٢٦ـ٢٢٧.**

جـ ـ ما يتعلق باحكامه ، كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص الظاهر ، والعرف كلها بعلم اصول الفقه الذي يتناول مع القرآن الكريم السنة النبوية الشريفة (٩٠) .

اما **ابن خلدون** فقد اطلق عليها اسم « **العلوم النقلية الوضعية** » وابان عن السبب في اختيار هذه التسمية ، وقال ان اصولها كلها الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله ، وما يتعلق بذلك من العلوم تهيؤها للافادة ، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الله وبه نزل القرآن . ثم اوضح العلامة الكبير انواع هذه العلوم النقلية ، وقال انها كثيرة ، اولها علم التفسير الذي يختص بالنظر في الكتاب لبيان الفاظه ، ثم السنة لمعرفة احكام الله تعالى المفروضة على المسلم بالنص او بالاجماع او بالالحاق ، ثم علم القراءات الذي يتناول اختلاف روايات القراء في قراءة الكتاب ، ثم علوم الحديث التي تبحث في اسناد السنة الى صاحبها والكلام في الرواة ، ومعرفة احوالهم ، وعدالتهم ، ومدى الوثوق برواياتهم ، ثم اصول الفقه ووضعه بالوجه القانوني الذي يتعلق بكيفية استنباط الاحكام الشرعية من اصولها للاستفادة منها ، واخيرا يأتي علم الفقه الذي وصفه ابن خلدون بانه ثمرة معرفة احكام الله ـ عز وجل ـ في افعال المكلفين . ونلاحظ هنا انه العالم والفقيه المشهور ، جعل الفقه في سياق حديثه بعد علم الاصول ، ثم تحدث عن الايمان ، وقال ان موضعه القلب ، واشار الى العقائد الايمانية ، وذكر انها النظر فيما يجب ان يعتقده المسلم في الذات والصفات وامور الحشر والنعيم والعذاب ، والقدر ، وخلص الى ان الحجاج عن هذه الامور بالادلة العقلية فمثل علم الكلام . كما اوضح العالم الفيلسوف ان النظر في القرآن والحديث لا يمكن ان تأخذ شكلها الصحيح وصورتها المفيدة الا بعد معرفة « العلوم اللسانية » ، وقال انها اصناف ، كعلم اللغة وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الادب وغيرها من العلوم التي افرد للكلام عن كل منها فصلا خاصا وحديثا متفصلا (٩١) .

ونلاحظ ان هذه العلوم النقلية الوضعية التي حددها ابن خلدون لا تختلف في جوهرها عن العلوم الشرعية باقسامها الاربعة التي ذكرها الامام الغزالي ، وهي نفسها التي عرفت عند غيرهما من العلماء والباحثين بالعلوم الدينية ، فهذه التسميات الثلاث المختلفة لا تعني الا شيئا واحدا ، هو تلك العلوم التي تبحث في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للتعرف على ماهية الاسلام بشقيه العقائدي والتشريعي وفهمه الفهم الصحيح السليم ، ولوضع هذه الدراسة في اطارها الحقيقي ، واستيعاب كل ما جاء في القرآن والسنة بنفس اللغة التي نزل بها الكتاب ، وذات اللسان الذي كان يتكلمه العرب الذين اختارت السماء من بينهم نبي الاسلام وخاتم المرسلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، اصبح من الضروري ان يسبق دراسة هذه العلوم الدينية تعلم العربية والخط العربي ، ثم ينتقل الدارس الى العلوم المساعدة كاللغة والنحو والبيان والادب

(٩٠) احياء علوم الدين للغزالي ـ جـ ١ ص ٢٨ ـ ٣٠ .
(٩١) مقدمة ابن خلدون ـ ص ٢٥٨ .

وما اليها ، حتى لا يخطىء القارىء لكتاب الله ،ولا يلحن فيه ، لان الوقوع في مثل هذه المحظورات لا يؤدى الى ضياع معنى النص القرآني اوالحديث النبوي وعدم القدرة على فهمه فحسب، بل والى قلب هذا المعنى في بعض الاحيان .

**ولا يفوتنا في هذا المقام الاشارة الى النظرةالفلسفية الى العلوم واقسامها وقد اخترنا ما اورده عنها اخوان الصفا ، هؤلاء المفكرون الذينظهروا** في البصرة في القرن الرابع الهجري ، زمن الامراء البويهيين ، في العصر العباسي الثاني ،ولن نتعرض هنا لفلسفتهم لانها ليست موضع اهتمامنا ، ولكنا سنشير الى رؤيتهم الفلسفيةلاقسام العلوم ، كمثال لما يراه فلاسفة المسلمين .

**قسم اخوان الصفا العلوم الى ثلاثة اقسامرئيسية هي :**

١ ـ علوم الادب : التي وضع اكثرها لطلبالمعاش وصلاح الحياة ، كالقراءة والكتابة واللغة والنحو والصرف والصناعات والنسل وغيرها .

٢ ـ العلوم الشرعية : التي وضعت لطلبالاخرة كالتنزيل والتاويل والسنة والفقه والتصوف والتذكار وغيرها .

٣ ـ العلوم الفلسفية : وقد قسموها الىاربعة اقسام :

أ ـ الالهيات ، التي تبحث في الخبائق والملائكة وما اليها .

ب ـ الرياضيات ، كالحساب والهندسةوالفلك والموسيقى .

جـ ـ المنطقيات ، كالشعر والخطابةوالمنطق والجدل وغيرها .

د ـ الطبيعيات ، التي تبحث في الكونوالانسان والنبات والحيوان وما اليها .

هكذا ، كما نرى ، أطلق اخوان الصفا علىتلك العلوم موضع اهتمامنا ، « العلوم الشرعية » كما فعلالامامالغزاليفي كتابه الاحياء ، بينما سموا العلوم الاخرى المساعدة التي لقبها ابن خلدون « بالعلوم اللسانية » والغزالي « بالمقدمات » ،اسموها « علوم الاداب » .

**ويهمنا من فكر اخوان الصفا بعد ذلك ، فيهذا البحث ، اهتمامهم الكبير بالعلم والتعليم وتربية الشباب واتساع ثقافة المعلم وحسنخلقه** ، فنجدهم يقولون : اعلم ايها الاخ ان من سعادتك ان يتفق لك معلم ذكي جيد الطبع ،حسن الخلق ، صافي الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لراى من المذاهب . كذلكاشاروا الى اهمية العلم وضرورته لكل من يريد التعرف على حقيقة الدين وطريق الهدايةوالتقربالى الله سبحانه وتعالى ، فقالوا : اعلم يا اخي ايدك الله وايانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ،قد فرض على المؤمنين اشياء كثيرة يفعلونها ، ونهاهم عن اشياء كثيرة يتركونها ، ولا افضل ولااجل ولا اشرف ولا انفع لعبد ، ولا اقرب له الى ربه بعد الاقرار به ، والتصديق لانبيائه ورسلهفيما جاءوا به وخبروا عنه من العلم وطلبه وتعليمه . كما اوردوا في شرف العلم حديثا مطولامنسوبا الى النبي ( صلعم ) جاء فيه قوله : تعلموا العلم فان في تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ،ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه

لمن لا يعلمونه صدقه ، وبذله لأهله قربه ، لانهمعالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والمؤنس في الوحدة والوحشة ، والصاحب في الغربة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الاعداء ، والمقرب عند الغرباء ، يرفع الله بهاقواما فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ، والمة في الخير تقتفى آثارهم ، يبلغ به العبد منازل الاحرار ، ومجالس الملوك ، والدرجات العلى في الدنيا والآخرة ، به يطاع الله ، وبه يعبد ، وبهيعلم الخير ، وبه يتورع ، به يؤجر ، وبه توصل الارحام (٩٢) .

من عرضنا السابق لتلك النماذج بين آراءالفقهاء والعلماء والمفكرين عن العلوم واقسامها ، نجد ان اصحابها قد اتفقوا على انالعلوم الدينية،التى اطلقوا عليها « شرعية » تارة و « نقلية » تارة اخرى ، هى تلك المباحث التى شملت القرآنوالسنة ، وهى نفسها التى بدات بها الحركة العلمية الاسلامية ــ دون شك ــ على يدىالرسول ( صلعم ) ، فكان ــ صلى الله عليه وسلم ــ يجلس في دار ابى عبد الله الارقم بن ابىالارقم عند الصفا بمكة يعلم المسلمين اصول دينهم وفضائله، فلما تكاملوا اربعين رجلا ــ بعد منهاجر الى ارض الحبشة ــ خرجوا ، وكانآخرهم اسلاما ، في السنة السادسة ، عمر بن الخطاب ، الذى وصف بانه كان ذا شكيمة لا يرام ما وراء ظهره ، وبذلك امتنع المسلمون به وبحمزة بنعبد المطلب ، حتى عازوا قريشا ، ومما يروى في ذلك عن عبد الله بن مسعود قوله : ما كنا نقدرعلى ان نصلى عند الكعبة حتى اسلم عمر بن الخطاب ، فلما اسلم قاتل قريشا حتى صلى عند الكعبة وصلينا معه (٩٣) .

كان من الطبيعى ان تزداد الحركة العلميةنشاطا وتتسع دائرتها بعد الهجرة الكبرى لكي تساير تطور الجماعة الاسلامية في موطنها الجديدبعد ان اسس الرسول ( صلعم ) الدولة في المدينة المنورة ، ومن ثم بدات السور القرآنية المدنيةتتضمن الاحكام والقوانين مع ازدياد القضايا وتنوع المشاكل التى اخذت تواجه المجتمعالاسلامي الاول ، فكان النبى ( صلعم ) يتخذ من مسجده المكان المفضل لمجلس علمه حيث يلتقىفيه مع المسلمين ليعلمهم كل ما يهمهم من أمور دينهم ودنياهم ، ويقرئهم ما نزل به جبريل الامينمن القرآن ، ويفسره ويحفظه لهم ، ويذكر الاستاذ احمد امينفى هذا الصدد ان حفظ القرآنكان موزعا على الصحابة ، فكانوا يحفظون السورة او جملة آيات ويتفهمون معانيها ، فاذا حذقوا ذلك انتقلوا الى غيرها ، ومما يروى عن ابى عبد الرحمن السلمى في ذلك قوله : حدثنا الذين يقراون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما انهم كانوا اذا تعلموا من النبى( صلعم ) آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل . ويقال ان عبد الله بن عمر بنالخطاب اقام على حفظ سورة البقرة ثماني سنوات ، لا ينتقل من آية الى اخرى حتىيحفظها ويلم بمعناها وتفسيرها (٩٤) .

---

( ٩٢ ) عن كل ما اوردناه عن اخوان الصفا وفكرهم ، انظرد. محمد ناصر ــ الفكر التربوي جـ ٢ من القراءات ، ص ١٧٩ ــ ٢١١ .

( ٩٣ ) انظر : الاصابة لابن حجر ــ جـ ١ ص ٢٨ ، سيرةابن هشام جـ ١ ص ٣٦٦ ، عيون الاثر لابن سيد الناس ــ جـ ١ ص ١٢١ ــ ١٢٥ .

( ٩٤ ) احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٩٧ ، انظركذلك ، د. فتحي الدجني ــ ابو الاسود الدؤلي ونشأة النحو العربي ــ ص ٣٤ .

من ناحية اخرى، تحدثنا المصادر التاريخية ان الرسول ( صلعم ) بعد ان تم له فتح مكة ، استعمل عليها عتاب بن اسيد ، وكانت لقريش شهرة واسعة وذكر ونشاط كبير في عالم التجارة ، فأراد النبي الكريم ( صلعم ) ان يعرف واليه على مكة ويعلمه اصول المعاملات التجارية التي تتفق مع احكام الشرع وتعاليم الاسلام فقال له : اتدرى على من استعملتك ؟ فاجاب عتاب : الله ورسوله أعلم ، فقال النبي ( صلعم ) :

استعملتك على اهل الله ، بلغ عنى اربعا : لا يصلح شرطان في بيع ، ولا بيع وسلف ، ولا بيع مالم يضمن ، ولا تاكل ربح ماليس عندك ، ثم رزقه كل يوم درهما ، فجمع ابن اسيد قريشا في المسجد الحرام وخطبها قائلا : ايها الناس اجاع الله كبد من جاع على درهم ، فقد رزقني رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ درهما كل يوم، فليست بي حاجة الى احد(٩٥). فكان هذا الدرهم ـ فيما نعلم ـ اول اجر يحصل عليه احد الولاة في تاريخ الاسلام والمسلمين . كذلك خلف رسول الله ( صلعم ) مع اول عماله على مكة ، معاذ بن جبل وابا موسى الاشعري يعلمان الناس القرآن ويفقهانهم في الدين، وكان اولهما من اعلم الصحابة بالحلال والحرام ، ومن اقرئهم للقرآن .

**ومما تجدر الاشارة اليه في هذا المقام ، ان العلم والدرس لم يكونا قاصرين على الرجال وحدهم دون النساء** ، فقد افرد الرسول ( صلعم ) لهن يوما خاصا يعظهن ويعلمهن ، ومما يروى في ذلك عن ابي سعيد الخدري ان النساء اتين النبي ( صلعم ) وقلن له : غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوما من نفسك ، فوعدهن يوما لقيهن فيه ، فوعظهن وامرهن فكان فيما قال لهن : ما منكن امراة تقدم ثلاثة من ولدها الا وكان لها حجابا من النار ، فقالت امراة ، واثنين ؟ فقال : واثنين (٩٦)

وليس ادل على نجاح المراة المسلمة في هذا الميدان واقبالها على العلم والحركة العلمية ما تزال في مهدها وبدايتها من قصة ام سلمة **اسماء بنت زيد بن السكن الانصارية** ، التي تنتسب الى **بني عبد الاشهل الاوسيين** ، وكان يقال لها خطيبة النساء لعلمها وعقلها ودينها ، فقد ارادت ان تساوى فضل المراة المتدينة القابعة في بيتها تؤدى مهمتها الاولى في السهر على خدمة اسرتها وتربية ابنائها وحفظ زوجها ، بما كان يفاخر به الرجال عليهن بخروجهم للجهاد وصلاة الجمعة وشهود الجنائز ، فاتت النبي ( صلعم ) وقالت : اني رسول من ورائي من جماعة نساء المسلمين ، كلهن يقلن بقولي وعلى مثل رايي . ان الله تعالى بعثك الى الرجال والنساء ، فآمنا بك واتبعناك ، ونحن معشر النساء مقصورات مخدرات ، قواعد بيوت ، وموضع شهوات الرجال ، وحاملات اولادهم ، وان الرجال فضلوا بالجمعات وشهود الجنائز والجهاد ، واذا خرجوا للجهاد حفظنا لهم اموالهم وربينا اولادهم ، افنشاركهم في الاجر يارسول الله ؟ فالتفت النبي ( صلعم ) بوجهه الى اصحابه وقال : هل سمعتم مقالة امراة

---

( ٩٥ ) المغازي للواقدي ـ جـ ٢ ص ٩٥٩ ، انظر كذلك : سيرة ابن هشام جـ ٤ ص ١٤٢ .

( ٩٦ ) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني جـ ٢ ص٩٦.

احسن سؤالا عن دينها من هذه ؟ فقالوا : بلى من وراءك من النساء ان حسن تبعل احدكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقته يعدل كل ما ذكرت للرجال ، فانصرفت ام سلمة راضية مستبشرة تهلل وتكبر بما قرر النبي ( صلعم ) لها ولغيرها من النساء من حسن الاجر وعظيم الثواب .(٩٧) .

كذلك اشارت النصوص التاريخية والقرآنية الى قصة **خولة بنت ثعلبة** مع زوجها اوس بن الصامت اخي عبادة الصحابي المعروف ، عندما ظاهر عليها ، كما كان شائعا بين العرب في الجاهلية ، حيث كان الزوج اذا غضب على زوجته واراد الكيد لها قال : انت على كظهر امي . فتبين منه لانه شبهها بمن تحرم عليه ، فلما ارادها اوس بعد ذلك رفضت الاستجابة لرغبته واقسمت له قائلة : والذي نفسي بيده لا تخلص الي وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله فينا ، واسرعت الى الرسول الكريم (صلعم) آملة ان تجد عنده الحل الامثل لمشكلتها وامثالها من الزوجات اللائي ظللن يعانين من ازواجهن وعادات الجاهلية وتقاليدها المجحفة بهن والتي لا تتناسب مع الاسلام واحكامه وتعاليمه الجديدة ، ورأت هذه المرأة الصالحة في شخص نبي العرب ورسول الاسلام العظيم ( صلعم ) المربي والمعلم الوحيد القادر على ايجاد التشريع الذي يمكن بواسطته التفرقة بين يمين الطلاق البين ، ابغض الحلال عند الله ، ويمين الظهار الذي لو استمر العمل به في ظل الدين الجديد لادى الى ضياع الابناء وانحلال رابطة الزوجية التي وصفها القرآن الكريم « بالميثاق الغليظ » وقد نجحت هذه الصحابية الجليلة بحسن تفكيرها ونقاء سريرتها وغيرتها على سلامة الاسرة والمجتمع الاسلامي في مسعاها لدى النبي ( صلعم ) عندما استجابت لها السماء ونزل فيها قول الله تعالى : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير ، الذين يظاهرون منكم من نسائهم .. » وبذلك التشريع السماوي الجديد ابطل الاسلام ما كان يترتب على يمين الظهار كما كان شائعا في الجاهلية من الفرقة بين الزوجين حفاظا على الاسرة ووحدتها ، واوجب على من يعود لمثل هذا القسم الكفارة بتحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، ومن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ) ويروى في هذه القصة عن **السيدة عائشة** ــ رضي الله عنها ــ قولها : تبارك الذي وسع سمعه كل شيء اني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكي زوجها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي تقول : يارسول الله ، ابلى شبابي ، ونثرت له بطني حتى اذا كبر سني وانقطع ولدي ظاهر مني ، اللهم اني اشكو اليك فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله .. » كذلك روى عن عمر بن الخطاب انه خرج يوما من المسجد ومعه الناس ، فمر بعجوز فاستوقفته واخذت تنصحه وتعظه قائلة : هيهات ياعمر ، عهدتك وانت تسمى

( ٩٧ ) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر ــ بهامش الاصابة لابن حجر ــ جـ ٤ ص ٢٢٧ ــ ٢٢٨ . وكذلك الاصابة لابن حجر ــ جـ ٤ ص ٢٢٤ .

عميرا فى سوق عكاظ ترع الصبيان بعصاك فلم تذهب الايام حتى سميت عمر ، ثم لم تذهب الايام حتى سميت امير المؤمنين ، فاتق الله فى الرعية ، واعلم انه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ، ومن خاف الموت خشي الفوت ، فقال له رجل ممن فى صحبته ، ياامير المؤمنين حبست الناس عن هذه العجوز ، فرد عليه قائلا : ويلك ، اتدرى من هى ؟ هذه امراة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات ، انها خولة بنت ثعلبة التى انزل الله فيها « قد سمع الله .. » وذكر الآيات ، ثم اقسم امير المؤمنين قائلا : والله لو انها وقفت تحدثنى الى الليل ما فارقتها الا للصلاة(٩٨)

**هكذا نجح الاسلام منذ ايامه الاولى وعهده المبكر فى جذب المراة الى مجالس الدرس والعلم** ، ومما يروى فى هذا الشان ان كلا من ام كلثوم بنت عقبة ، وكريمة بنت المداد ، كانتا ممن عرفن الكتابة ، بينما كانت السيدة عائشة ، وام سلمة هند بنت ابى امية ، رضى الله عنهما ، من بين امهات المؤمنين اللائى يقران القرآن ويتفقهن فى الدين ولا يكتبن ، كما يروى عن عائشة بنت سعد بن ابى وقاص الزهرى القرشى ان والدها الصحابى المعروف ، اول من ضرب بسهم فى سبيل الله ، واحد العشرة المبشرين بالجنة ، واحد الستة من اهل الشورى ، قد علمها الكتاب وفقهها فى الدين ، فكانت ممن يروى احاديث رسول الله ( صلعم ) عن ابيها(٩٩) .

ومما تجدر ملاحظته فى هذا المقام ان المراة فى هذه الفترة المتقدمة فى تاريخ الحركة العلمية فى الاسلام اشتغلت بالتدريس ولا سيما تعليم النساء الكتابة والخط ، وتحدثنا النصوص ان الشفاء بنت عبدالله العدوية القرشية احدى المهاجرات الاوائل كانت ممن اشتهرن بالعقل والفضل والعلم ، وقد اقطعها النبى ( صلعم ) دارها عند السوق بالمدينة المنورة ، وكان ــ عليه الصلاة والسلام ــ يقيل عندها ، فاتخذت له فراشا وازارا ينام فيه ، وكانت ممن يعرفن الكتابة وتعلمها لنساء المسلمين بالمدينة ، ويروى فى ذلك ان الرسول الكريم ( صلعم ) دخل داره فى احد الايام عند ام المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب ، وعندها الشفاء هذه فقال لها : « الا تعلمين حفصة رقية النملة كما علمتها الكتابة » ويذكر فى هذا الصدد ان النبى (صلعم) رخص فى الرقية من الحمة والعين والنملة ، وهذه الاخيرة داء كان معروفا عند العرب فى صورة قروح تخرج من الجنبين ، فيشعر المصاب به كان نملة تدب عليه وتعضه (١٠٠) ، وقد استمرت الشفاء تحتل مكانة مرموقة فى مجتمع النساء الفضليات بالمدينة بصحبتها وعلمها حتى ذكر ان عمر بن الخطاب كان يقدمها فى الراى ويرعاها ويفضلها «وربما ــ كما قيل ــ ولاها شيئا من امر السوق» بالمدينة حيث كانت دارها بالقرب من درب الحكاكين .(١٠١)

---

( ٩٨ ) انظر : الاصابة لابن حجر ص ٤ ص ٢٩٠ ، اسباب النزول للواحدى ص ٢٧٣ ، د. عبد السلام الترمانينى ــ تاريخ النظم والشرائع ــ ص ٢٤٨ .

( ٩٩ ) فتوح البلدان للبلاذري ــ ص ٥٨٠ ــ ٥٨١ ، انظر كذلك ــ الاصابة لابن حجر جـ ٢ ص ٣٣ .

( ١٠٠ ) انظر : ابن القيم الجوزية ــ الطب النبوي ص ١٢٧ ، ص ١٣٧ ، ١٤٢ ــ ١٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذري ص ٥٨٠ .

( ١٠١ ) الاصابة لابن حجر ــ جـ ٤ ص ٣٤١ ــ ٣٤٢ .

هكذا ساهمت المرأة المسلمة فى الحياةالعلمية المبكرة ، وكان لها فى نفس الوقت دور لا يمكن انكاره فى تطورها وازدهارها ، ومما يروى عن السيدة عائشة ـ رضى الله عنها ـ قولها : نعم النساء الانصار ، لم يمنعهن الحياءان يتفقهن فى الدين ، فكانت المرأة المسلمةعامة تسأل الرسول ( صلعم ) فى كل ما تريد ، ومايعن لها من أمور الدين والدنيا ، سواء فى مجلسه العلمي الذى خصصه لهن فى مسجده ـ كما مر بنا ـ أو خارجه ، فاذا وجد ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما يمنعه من التصريح لها بحكم الشرعأمر احدى زوجاته ان تفهمها اياه .

كان لابد لهذه الحركة العلمية الدينيةالتي بدات منذ ايام الرسول ( صلعم ) على ايدى امهات المؤمنين ومجموعة من الصحابياتالفضليات ان تستمر وتنمو وتتشعب وتؤتى اكلها فى الفترات التالية والعصور المتتابعة ، **ولنا هنا وقفة قصيرة تتعرف من خلالها على اهمية هذا الدور واثره ، ومدى مساهمةالمسجد فيه .**

فتحدثنا النصوص انه نبغ عدد غير قليل من النساء فى مختلف العصور الاسلامية وفى فروع متعددة من العلوم خاصة الدينى منها ، بل لقد تفوق بعضهن واشتهرن حتى اخذ الرجال عنهن، كما افاد من علمهن عدد من الفقهاء والمحدثين وغيرهم ممن تمتع بشهرة واسعة فى عالم الاسلام الكبير ، فيحدثنا ابن خلكان ان السيدة **نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن ابى طالب ـ رضى الله عنهم اجمعين** ـ انها دخلت مصر مع زوجها اسحاق بن جعفر الصادق،وكانت من الصالحات التقيات ، فاتخذت لنفسها مجلس علم فى دارها ، حتى ذكر ان الامام الشافعى عندما حضر الى مصر كان يحضر مجلسها ويسمع منها الحديث ، وقد توفيت ـ رضى الله عنها ـ فى سنة ٢٠٨ هـ ودفنت بالقاهرة وما يزال قبرها الى اليوم معروفا ويزار من قبل المصريين.(١٠٢)



كذلك **ذكر السيوطى ست الاكياس موفقيةبنت عبد الوهاب المصرية** ، ( ت : ٧١٢ هـ ) ، وام زينب فاطمة بنت عباس البغدادية الاصل ،( ت : ٧١٤ هـ ) من بين علماء مصر ومحدثيها ، ونعت الاخيرة بانها « سيدة نساء زمانها »وكانتزاهدة قانتة وافرة العلم لها مجلس وعظ وتذكير، زارت دمشق قبل ان ينتهي بها المطاف فى القاهرة« فانصلح بها نساء دمشق ثم نساءمصر وكان لها قبول زائد ووقع فى النفوس »(١٠٣)

اما الرحالة ابن بطوطة فيحدثنا بدوره عن واحدة أخرى من هؤلاء النسوة المحدثات الصالحات سمع عن علمها وفضلها عندما زاربغداد سنة ٧٢٧ هـ فذكر انه حضر بجامع الخليفة ـ احد مساجد عاصمة المنصور الثلاث الجامعة ـ حلقة درس الشيخ العالم المحدث ابى حفص سراج الدين عمر بن علي القزويني ، امام العراق فى ذلك الوقت وفقيهه المبرز ، وسمع منه انه اخذ جميع مسند ابى محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي من الشيخة الصالحة العالمة المحدثة بنت الملوك،

---

( ١٠٢ ) ابن خلكان ـ وفيات الاعيان ـ جـ ٥ ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤ ، د. علي عبد الواحد وافى ـ المرأة فى الاسلام ـ ص ٣٦ .

( ١٠٣ ) السيوطي ـ حسن المحاضرة ـ جـ ١ ص ٢٢٠.

فاطمة بنت العدل تاج الدين ابى الحسن على بن ابى بدر ، التى روته بدورها عن مجموعة اخرى من كبار المحدثين والفقهاء الذين درست عليهم واخذت عنهم (١٠٤)

فاذا انتقلنا الى بلاد الشام سمعنا عن ام محمد **فاطمة بنت ابراهيم بن محمد بن جوهر البطائحى التى كانت من اشـــهر المحـــدثات** المتفقهات ، سمع منها واخذ عنها الحديث العالم الفقيه والمحدث المعروف شمس الدين محمد بن ابى بكر الدمشقى الحنبلى المعروف بابن قيم الجوزية (١٠٥)

كذلك اخذ العالم المحدث والمؤرخ المشهور « **ابن عســاكر** » ، صاحب اكبر موسوعة عرفها التاريخ الاسلامى فى تاريخ دمشق ، الحديث عن عدد من النساء المشتغلات بالعلم والدين من بينهن ملكة بنت داود بن محمد التى لقبت بالعالمة ، وست العجم فاطمة بنت سهل ، التى عرفها **بالعالمة الصغيرة ، وكريمة بنت احمد المروزى** المحدثة ، التى اشتهر مجلسها العلمى فى مكة ، ويقال ان الخطيب البغدادى قرأ عليها صحيح البخارى فى خمســة ايام . (١٠٦)

هكذا وجدت المرأة العالمة الصالحة المحدثة الواعظة المتفقهة فى علوم الدين واثبتت جدارتها ومكانتها بجانب الرجل فى ميدان العلم فى البلاد الاسلامية كلها وعلى امتداد التاريخ وفى كل العصور .

والذى لاشك فيه ان بعضا من هؤلاء النسوة اللائى اشتغلن بالعلم والفقه والحديث والوعظ وغير ذلك من العلوم الدينية ، قد بلغن درجة عالية من الصلاح والزهد والتقوى والايمان ، فعقدن مجالس علمهن فى دورهن او فى المساجد كالرجال تماما ، فيحدثنا ابن عساكر فى ترجمته « لست العجم » التى اشرنا اليها قبل قليل ، انها « كانت تعظ النساء فى **بعض المساجد** » . (١٠٧)

ولا يفوتنا فى هذا المقام ان نشير الى انه وجدت كذلك من بين الجوارى مجموعة من اللائى برزن فى علوم القرآن والحديث والفقه واللغة والادب والشعر ، كان لهن شأن ودور فى النهوض بالحركة الثقافية الاسلامية ، كما اخذ عنهن العديد من الرجال العلماء ، فيحدثنا مؤرخ الاندلس المشهور ، شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد ، المعروف بالمقرى (ت : ١٠٤١ هـ) فى مؤلفه الكبير « نفح الطيب » انه كان لابن المعارف اللغوى جارية اخذت عن مولاها النحو واللغة حتى فاتته وتفوقت عليه ، كما برعت فى علم « العروض » وحفظت عن ظهر قلب كتابى « الكامل » لابى العباس محمد المبرد ، و « الامالى » لابى على القالى ، فتعلم على يديها عدد كبير من

---

(١٠٤) رحلة ابن بطوطة ـ جـ ١ ص ١٤٢ .

(١٠٥) انظر : مؤلفه : الطب النبوي ـ المقدمة التي كتبها للتعريف به الاستاذ عبد الغني عبد الخالق ص (ب) .

(١٠٦) انظر : د. سعيد عاشور ـ بعض اضواء جديدة على ابن عساكر والمجتمع الدمشقي فى عصره فى ضوء تاريخ الكبير ، بحث لم ينشر بعد القاه فى الاحتفالات بذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادة المؤرخ الكبير فى دمشق ـ ابريل ١٩٧٩ ـ انظر كذلك : آدم متز ـ الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ ، ما ذكره عن كل من العالمة الفقهية ستيتة بنت القاضي ابي عبد الله ، وام الفتح بنت القاضي ابي بكر .

(١٠٧) انظر : مقال د. سعيد عاشور السابق الاشارة اليه ص ١٧ .

العلماء هذين الكتابين وشرحهما ، بالاضافة الى علم العروض الذى تفوقت فيه على الرجال فى تدريسه حتى اشتهرت بين طلابها باسم « العروضية » (١٠٨) . الا ان العلم والفضل والادب والثقافة كصفات للقيان بقيت تحظى بالقدر الادنى والدرجة الثانية بالنسبة الى المؤهلات الاخرى المطلوبة فى اسواقهن ، كجمال الخلقة ، واعتدال القوام ، ورقة الصوت وغيرها من الصفات الجسمانية التى كان لابد من توافرها فيهن لكى يرتفع ثمنها ويصل فى بعض الاحيان الى عشرات الالاف من الدنانير ، ومما يذكر فى هذا الشان ان احداهن وكانت تدعى حبشية جارية عون ، بلغ ثمنها مائة وعشرين الف دينار (١٠٩) .

**فاذا عدنا الى حديثنا الاول ــ بعد هذا الاستطراد الضرورى والمفيد للتعريف بدور المرأة فى ميدان العلم ــ نجد ان بداية الحركة العلمية كانت فى المدينة المنورة باعتبارها الحاضرة التي نشأت فيها دولة الرسول (صلعم) ثم اصبحت بعد ذلك اولى عواصم الدولة الاسلامية خلال عصر الراشدين وقبل ان يغادرها علي بن ابي طالب ــ رضى الله عنه ــ الى الكوفة ،** ففى خلال هذه الفترة التى امتدت من بعد الهجرة حتى سنة ٣٦ هـ تقريبا كانت المدينة المنورة مركز الحركة العلمية الاسلامية وقلبها النابض حيث تخرج من « مدرستها » وعلى يدى الرسول الاعظم (صلعم) والمعلم الاول مجموعة من كبار الصحابة وابنائهم الذين جلسوا اليه ، وسمعوا منه ، واخذوا ورووا عنه . كان من اعلمهم وافقههم عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، والعبادلة المشهورون : عبدالله بن مسعود ، وعبدالله بن سلام ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله ابن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وابو الدرداء عويمر بن عامر ، وسليمان الفارسي ، وانس بن مالك ، وابو موسى الاشعرى ، وعبادة بن الصامت ، كما كانت السيدة عائشة رضى الله عنها ، بدورها من اشهر علماء هذه الطبقة الاولى (١١٠) . هؤلاء وغيرهم ، يمكن اعتبارهم نواة الحركة العلمية الدينية التى انطلقت من الحجاز الى الامصار المفتوحة لا سيما العراق والشام ومصر ، فكان للمساجد الجامعة الاولى فى البصرة والكوفة ودمشق والفسطاط ، شرف استقبال هؤلاء الصحابة ومن تتلمذ على ايديهم ، فكانت دروسهم ومجالسهم العلمية فى تلك المساجد الجامعة بالاضافة الى المسجد النبوى ، والبيت العتيق فى مكة الخطوة الاولى على طريق نشر العلوم الدينية وتطور الفكر الاسلامي وازدهاره .

وبعد استكمال الفتوح ، شرقا وغربا ، فى العصر الاموى ، لاسيما فى خلافة الوليد بن عبد الملك ــ كما رأينا ــ اصبحت الرحلة فى طلب العلم ، مع ازدياد النشاط التجارى واتساع دائرته لدى المسلمين ، واهتمامهم باداء فريضة الحج وزيارة قبر المصطفى ( صلعم ) ، اصبحت هذه الامور كلها على رأس الاسباب والعوامل التى ربطت بين مسلمى المشرق والمغرب ، فكان ارتحال الطلاب من بلادهم واوطانهم للالتحاق بحلقة فقيه او عالم او محدث من الذين ضربوا

( ١٠٨ ) انظر : د. علي عبد الواحد وافي ــ المرأة فى الاسلام ــ ص ٢٧ .
( ١٠٩ ) انظر رسائل الجاحظ جـ٢ ص ١٧٧
( ١١٠ ) احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٤٦ .

بسهم وافر في هذه العلوم أو غيرها من ابرز مظاهر النشاط العلمي ، كما كانت في الوقت نفسه من الاسباب الرئيسية التي ساعدت على انتقال العلوم والمعارف وتبادلها بطريقة مباشرة وبسرعة ويسر بين المشرق الاسلامي ومغربه خلال العصر الوسيط ، وكان لاصالة وعراقة مدارس المشرق العلمية والادبية والفنية في الحجاز والعراق والشام ومصر ــ بصورة خاصة ــ اكبر الاثر على فكر وعلم وفن المغاربة ، ولا يخفى على الباحث المدقق اهمية اللقاء المباشر بين الطالب واستاذه ، فسماع الاول واخذه مباشرة من الثاني وتتلمذه على يديه بالجلوس اليه ، ينمي قدرات الثاني ويثرى من ثقافته ، ويفتق ذهنه ويوسع مداركه لتسع تجارب وخبرات كل من يلقاهم من الفقهاء والعلماء المشهود لهم ، والذين ، غالبا ما تكون ، شهرتهم قد سبقتهم الى المناطق البعيدة ، وكما يقول المثل الدارج والمعروف : « لكل شيخ طريقة » .

ويحدثنا في هذا المقام ابن خلدون ، ليس بحسه العلمي وعقله المتفتح فقط ولكن بخبرته وتجربته كذلك فيقول : « ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة علما وتعليما والقاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ، الا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاما واقوى رسوخا ، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها ، فلقاء اهل العلوم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين ، وكثرتها من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم ، وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية ، فالرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال »(١١١) .

وقد افاضت النصوص التي بين ايدينا في وصف مجالس العلماء والفقهاء والمحدثين والقصاص والحفاظ وغيرهم من شيوخ العلم والنابهين فيه ، التي كانوا يعقدونها في المساجد الجامعة باعتبارها مراكز الحركة العلمية الاولى والهامة فاقبل الناس على تلك الحلقات للتعرف على علوم الدين والدرس والتحصيل ، فيحدثنا ابن خلكان ان ابا عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن فروخ المعروف بربيعة الراي ، فقيه اهل المدينة واستاذ مالك ، كان اذا جلس في حلقته بالمسجد النبوي اتاه مالك والحسن واشراف اهل المدينة واحدق الناس به ، فلما توفي سنة ١٣٦ هـ ، قال فيه الامام مالك « ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة الراي » . ( ١١٢ )

ومما يستوقف النظر في هذا المقام ، ان حلقات الدرس كانت تتسع أو تضيق تتعدد صفوفها أو تقل ، تمشيا مع اعداد الطلاب الذين يتحلقون حول العالم بالتدريس وهذه الاعداد بدورها كانت تتوقف على مدى شهرة « الشيخ » ورسوخ قدمه وعلو كعبه في تخصصه ، بالاضافة الى طريقته في التدريس ، فيحدثنا القزويني ان العالم الكبير رضي الدين النيسابوري الذي فاق

---

( ١١١ ) مقدمة ابن خلدون ــ ص ٣٤٦ .

( ١١٢ ) وفيات الاعيان لابن خلكان ــ جـ ١ ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦ .

جميع علماء عصره حتى عرف « باستاذ البشر »كانت حلقته في مسجد البخاري تضم اربعمائة من الطلاب الفضلاء النابهين ، ونرى هذا الاقبال الكبير على درس الشيخ رضى الدين الى طريقته في التدريس التي كانت لاتقوم على التلقين والاملاء فقط ، كما كان معروفا وشائعا في زمانه ، بل الى اهتمامه كذلك بعقد المناظرات بين الطلاب ومنحهم فرصة الحوار والمناقشة للاجتهاد بالرأى والتدليل على صحته ، فتنمو فيهم القدرة على الجدل العلمي والفكر ، ويتعرف كل منهم على مقدار حصيلته العلمية ومدى استيعابه لكل ما قرأ او سمع من شيوخه وزملائه على السواء ، لذلك اثر عن النيسابوري انه كان من ائمة العلماء الذين جعلوا من « المناظرة » علما له اصول وقواعد وضوابط . ( ١١٣ )

**ومن حسن الحظ ان الجغرافي العربي المقدسي ( ت : ٣٨٧ هـ ) قد حفظ لنا مثالا لتلك المناقشات والمناظرات التي كانت تاخذ مكانها في حلقات الدرس ومجالس العلم من حين لآخر بين الطلاب بعضهم البعض او العلماء على السواء** ، فقال : « كنت يوما في مجلس ابي الميكالي رئيس نيسابور ، وقد حضر الفقهاء للمناظرة فسئل ابو الهيثم عن دليل جواز التيمم بالنورة ، ( اى الحجر الذى يحرق ويعمل منه الكلس ) فاحتج بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ، فعم الارضين كلها ، فقال السائل انما عنى السهل لا الجبل ، ثم كثر الكلام والجلبة واعجبوا بقولهم » فقلت لابي ذر بن جعفر وكان اشفقهم « ماتنكر على قائل لو قال : العلة ما ذكرها هذا الفقيه الفاضل لأن الله تعالى قال : ادخلوا الارض المقدسة وهي جبال فجعل يخردك في كلامه ويورد مالا ينقض ماذكرناه ، ثم قال الفقيه سهل بن الصعلوكي ، انما قال : ادخلوا الارض ولم يقل اصعدوا الجبل » . ( ١١٤ ) هكذا كانت تدور المناقشات والمساجلات بين الفقهاء وفي مثل تلك المواضيع الدينية على وجه الخصوص فتتصارع الاراء ويشتد الجدل ويكثر الشغب . ويحاول كل من المشتركين في الحوار ان يدلى برايه ويؤيد وجهة نظره بالنصوص القرآنية ما امكن ، ولانستبعد ان يكون هذا المنهج والاسلوب هو نفسه الذى يتبعه الطلاب في مناقشاتهم وحوارهم مع بعضهم البعض او مع شيوخهم ، وان كنا نرجح خلوها من تلك المشاغبات والجلبة التي اشار اليها المقدسي ، لاسيما بعد ان اصبح هناك قواعد واصول للمناظرة - كما ذكرنا - ومراعاة لقدسية المكان ، واحتراما للشيخ في مجلسه اذا كان بالمسجد .

وكان التفاوت في اعداد الطلاب في حلقات الدرس - كما ذكرنا - من الظواهر الطبيعية ، فتحدثنا النصوص ان الاديب الفقيه ابو الطيب سهل الصعلوكي الذى اشار اليه المقدسي في النص السابق ، والذى عمل مفتيا بنيسابور ، كانت حلقته تزدحم بجموع الطلاب حتى ذكر انه حضر مجلسه في عشية الجمعة الاخيرة من شهر المحرم سنة ٣٨٧ هـ اكثر من خمسمائة طالب ، بينما كان

---

( ١١٣ ) انظر : القزويني - اثر البلاد واخبار العباد ص ٤٧٢ .

( ١١٤ ) المقدسي - احسن التقاسيم - ص ١٨٦ - ١٨٧ .

مجلس ابي حامد بن محمد الاسفراييني ( ت : ٤٠٦ هـ ) أمام الشافعية في بغداد ، الذي يعقد في مسجد عبدالله بن المبارك يحضره ما بين الثلاثمائة والسبعمائة فقيه . ( ١١٥ ) ولاعجب في ذلك ، فمهما كثر عدد الطلاب وازدحمت بهم حلقات الدرس ، كان كل منهم ، كما يحرص على أن يجد لنفسه مكانا بالمجلس ، يفسح لزملائه الاخرين تأسيا بما اثر عن الرسول الكريم ( صلعم ) الذي كان يامر اصحابه ان يفسحوا لاخوانهم في الدين الذين كانوا يحضرون مجلسه في المسجد النبوي ـ تطبيقا لقول الله عز وجل : ( يا أيها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم ، واذا قيل انشزوا فانشزوا ، يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير )

**وكما تعددت حلقات الدرس في المساجد الجامعة في الكم ، تنوعت ايضا في الكيف ، حتى يمكن القول انها شملت مختلف العلوم الشرعية ( النقلية )**، فكان طالب العلم يجد في المسجد الواحد جل ما يناسبه من تلك العلوم مما يسهل عليه الدراسة وييسر له تحصيل مايريد ، وما عليه الا ان ينتقل من حلقة الى اخرى سعيا وراء بغيته ، فشابهت تلك المساجد الجامعة الى حد بعيد الجامعات في عصرنا الحاضر ، ومن اشهر امثلتها المعروفة ، جامع عمرو بن العاص بالفسطاط ، الذي قال عنه المقدسي وهو من رواده ، « ليس في الاسلام اكبر مجالس من جامعة ، ولا احسن تجملا من اهله ، اهل من نيسابور ، واجلس من البصرة واكبر من دمشق » ثم اشار الى اقبال المصريين على العلم واختلافهم الى مجالسه فقال : « وبين العشائين جامعهم مقتص بحلق الفقهاء وائمة القراء واهل الادب والحكمة ، دخلنا مع جماعة من المقادسة فربما جلسنا فتحدث فنسمع النداء من الوجهين دوروا وجوهكم الى المجلس ، فننظر فاذا نحن بين مجلسين ، على هذا جميع المساجد ، وعددت فيه مائة وعشرة مجالس ، فاذا صلوا العشاء اقام بعض الى الثلث ، واكثر سوقهم اذا رجعوا من الجامع ، ولا ترى أجل من مجالس القراء به » ( ١١٧ ) لذلك تمتعت المساجد الجامعة بمكانة عظيمة ونالت الحظوة والاهتمام الاكبر من جانب القائمين على الامر في بلاد الاسلام كلها ، سواء لاقامتها او لترميمها وتوسعتها ، فتحدثنا النصوص ان احمد بن طولون عندما اراد ان يبني مسجده الجامع بالقطائع ، عاصمته الجديدة في مصر قال : اريد ان ابنى بناء ان احترقت مصر بقى وان غرقت بقى ، فاشاروا عليه ان يبنيه بالجير والرماد والاجر الاحمر ولايجعل فيه اساطين رخام لانه لاصبر له على النار ، فاستجاب ابن طولون للراى ، وبنى في مؤخرة مسجده ميضأة وخزانة شراب فيها جميع الاشربة والادوية ، وعليها ، خدم وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة . فكان المسجد الضخم ، وما الحق به من المرافق ، من المساجد الجامعة الاولى في عالم الاسلام التي انفردت وتميزت عن غيرها بتقديم الخدمات الطبية للمصلين



---

( ١١٥ ) انظر : ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ـ جـ ١ ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

( ١١٦ ) سورة المجادلة/١١ ، انظر كذلك : اسباب النزول للواحدي ص ٢٧٦ .

( ١١٧ ) المقدسي البشاري ـ احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ـ ص ١٩٧ ، ٢٠٥ .

وقد استمر العمل في بنائه اكثر من ثلاث سنوات وبلغت النفقة عليه مائة وعشرين الف دينار . (١١٨) فاذا انتقلنا الى مسجد الحاكم بأمر الله الفاطمي نجد انه بعد ان خربه الزلزال في سنة ٧٠٢ هـ ، اهتم الامير ركن الدين بيبرس الجاشنكير باصلاحه واعادة تعميره متادية رسالته الدينية والعلمية ، وانفق عملية الترميم اكثر من اربعين الف دينار ، ثم رتب فيه دروسا اربعة لاقرار الفقه على مذاهب الائمة الاربعة ، يقوم بالتدريس فيها قاضي قضاة المذهب ؛ بالاضافة الى درس لتلقين القرآن الكريم واخر لتعليم الحديث النبوي الشريف ، وثالث للقراءات السبع ، ورابع لعلم النحو ، وخصص لكل من هذه الدروس عالما متخصصا ومعه عدد محدود من الطلاب يدرسون عليه ، كما افرد مدرسا يقرىء ايتام المسلمين كتاب الله عز وجل ، ولاستكمال مقومات الدراسة لهؤلاء الطلاب الذين ترعاهم الدولة وتتعهدهم . ولتسهيل مهمتهم في التحصيل والقراءة والبحث ، جعل الامير الملوكي في المسجد خزانة كتب جليلة جمع فيها امهات الكتب واهم المؤلفات في كل تلك العلوم لتكون تحت ايدى الدارسين والمدرسين على السواء ( ١١٩ ) .

**اما بغداد** ، عاصمة المنصور المدورة ، فكان مسجدها الجامع الذى شيده ابو جعفر بجوار القبة الخضراء ، اول المساجد في حاضرة العباسيين الجديدة ، بناه الخليفة بالطين واللبن ورفع سقفه على اساطين من الخشب ، وكان يشغل مساحة مربعة الشكل تقريبا ، طول ضلعها مائتا ذراع . ويروى ان الحجاج بن ارطاة هو الذى خط المسجد فجاءت قبلته غير مستقيمة يحتاج المصلى ان ينحرف الى باب البصرة لانه وضع بعد القصر ، وكان القصر غير مستقيم على القبلة . ( ١٢٠ )

ولما تولى الرشيد اعاد بناء المسجد بالآجر والجص ، وبنى محرابه منحرفا بعض الشيء ، كما كان من قبل ، الا ان المسجد ظل طول الدولة يتمتع بمكانة عريقة لدى الناس جميعا واهل العلم والمشتغلين به بصورة خاصة باعتباره مركز الحياة الفكرية في عاصمة الخلافة العباسية طيلة ستة قرون تقريبا ، وقد لمس الرحالة اليهودى بنيامين التطيلى ، عندما زار بغداد سنة ٥٦٦ هـ المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها هذا المسجد الجامع من جانب الدولة عندما يخرج موكب الخليفة في احتفال مهيب في احدى المناسبات الرسمية من قصره الى هناك فقال : « فيتوجه الموكب الى المسجد الجامع للمسلمين في باب البصرة » (١٢١) . حيث كان عليه ـ كما جرى عليه العرف والتقاليد ـ ان يخطب الناس ويؤم المصلين . كما تحدث عن هذا المسجد الجامع ايضا الرحالة ابن بطوطة عندما زار بغداد في سنة ٧٢٧ هـ ، كما ذكرنا من قبل .

فاذا انتقلنا الى **المغرب الاسلامي** نجد ـ على سبيل المثال ـ مسجد الزيتونة الجامع في تونس ، الذى زاحم مسجد سيدى عقبة بالقيروان في سمو المكانة العلمية ، فاشار صاحب الحلل السندسية

---

( ١١٨ ) خطط المقريزي ـ جـ ٢ ص ٢٦٦ ، انظر كذلك : حسن المحاضرة للسيوطي جـ ٢ ص ١٨٠ ـ ١٨٢ .

( ١١٩ ) خطط المقريزي ـ جـ ٢ ص ٢٧٨ .

( ١٢٠ ) انظر : دليل خارطة بغداد المفصل للدكتورين مصطفى جواد ، احمد سوسة ـ ص ٥٦ ، طاهر العميد ـ بغداد مدينة المنصور المدورة ـ ص ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ص ٢٧٧ ، انظر كذلك : الكامل لابن الاثير جـ ٥ ص ٥٧٤ .

( ١٢١ ) انظر : طاهر العميد ـ بغداد ، مدينة المنصور المدورة ـ ص ٢٩٩ .

الى كثرة حلقات الدرس تتناثر في جنباته فقال : « جامع الزيتونة مسجد اذا بدا لك تبلج نوره اللامع ، أيقنت انه الجامع المفرد ، والمفرد الجامع ، روض العبادة ومعهد الرياضة ، بستان علوم ، وطود عنايات ، ما سرح ناظر المؤمن في انحائه الا امتلأ علما من بادرات ثنائه ، يحكى بجماله اجمل عروس ، صيغ لها من معادن الطروس قلائد حلق الدروس ، تحسب مدرسيها اسود غياض ، ودوائر تلامذتهم حياضا في رياض ، لا عيب فيه غير انه غدا بين اقرانه بمرتبة الصدر » (١٢٢)

ثم تحدث المؤلف عن جهود القائمين على التدريس فيه ، ووفرة عطائهم في مختلف العلوم ، واشار الى ان عددا كبيرا منهم لا يكتفى بدرس واحد في اليوم ، وانما تتعدد مجالسهم وتتنوع دروسهم لكي تشمل اكبر قدر ممكن من العلوم ، ثم يصف جهد أحدهم فيقول : « فهذا سعيد الشريف مثلا له مجلسان في اليوم أولهما من الصباح الى الزوال يدرس فيه الكتب التالية : المحلى في الاصول ، الكبرى في العقائد ، السعد في البلاغة ، القطب في المنطق ، اما مجلسه الثاني فقد خصصه لدراسة الفقه المالكي من كتاب مختصر الشيخ خليل » . ثم قام بعد ذلك بعملية حسابية حصر فيها عدد الشيوخ ودروسهم وخرج منها بنتيجة هامة توضح حكاية هذا المسجد الجامع السامية في ميدان العلم قائلا : « فيكون عدد الدروس النظامية اليومية في جامع الزيتونة لا تقل عن المائة والعشرين درسا في مختلف العلوم » (١٢٣).

اما مسجد قرطبة الجامع فهو دون منازع اجمل واعظم مثال في فن البناء وعمارة وزخرفة المساجد في الشرق والمغرب على السواء ، كما انه يضم بين جدرانه اكبر واروع بيت للصلاة حتى يخيل لكل من يقف فيه انه وسط غابة كثيفة من الاشجار العالية المتفرعة لكثرة سقوف الاعمدة الرشيقة التي تحمل ارجل العقود التي ترتفع الى طابقين بنيت بالاحجار البيضاء والآجر الاحمر بالتناوب مما زاد في جمال هذا « البيت » وعمارته التي تملأ النفس بقدر كبير من الاجلال والرهبة والقدسية مع قدر آخر لا يقل عنه من التقدير والاعجاب والاعزاز لاولئك الذين فتحوا تلك البلاد ونشروا في ربوعها الاسلام ، واقاموا دولته الكبرى التي استمرت اكثر من ثمانية قرون شيدوا خلالها مثل هذا الصرح الاسلامي العتيد الذي لا يدانيه في جمال الهندسة وعظمة البناء وحسن الزخرفة بناء آخر في عالم الاسلام الواسع وسيبقى هذا المسجد الجامع على امتداد الزمان ـ بالرغم من كل المحن والظروف الصعبة التي تعرض لها ـ دليلا شامخا يؤكد ما بلغه مسلمو الاندلس من تقدم وتحضر في العصر الوسيط . ( شكل ٤ )

ويشارك بيت الصلاة في هذا المسجد الجامع في روعة بنائه ، المحراب والقبة الفريدة التي تعلوه ، وكلاهما لا يوجد له نظير في العمارة الاسلامية كلها .

واما بناء المسجد ، فقد بداه الامير عبدالرحمن الداخل في سنة ١٦٩ هـ ثم تناوله من بعده الامراء والخلفاء بالزيادة والتوسعة والتجميل حتى اخذ شكله النهائي ـ الحالي ـ

---

( ١٢٢ ) الوزير السراج ـ الحلل السندسية في الاخبار التونسية ـ جـ ١ ق ٢ ص ٥٤٧ .

( ١٢٣ ) المصدر السابق ـ جـ ١ ق ١ ص ٥٥ ـ ٥٦ .

بعد اكثر من قرنين من الزمان على يدى المنصور بن أبى عامر سنة ٣٧٧ هـ ، فى خلافة ابى الوليد هشام المؤيد . ( شكل ٥ )

ولهذه الاهمية المعمارية والفنية ، والمكانة الخاصة التى تمتع بها مسجد قرطبة الجامع فى نفوس المسلمين عامة واهل المغرب والاندلس خاصة ، لم يخل مؤلف لكاتب او مؤرخ أو جغرافى مسلم او غير مسلم ممن تناولوا بالبحث والدراسة حضارة العرب او العمارة والفنون الاسلامية من الاشارة اليه بقدر كبير من الاجلال والاعجاب والتقدير ، فابن حوقل وصفه بانه « جليل عظيم » ( ١٢٤ ) فى حين اسهب الحميرى فى ذكره وقال انه « المسجد الجامع المشهور امره الشائع ذكره ، من اجل مصانع الدنيا كبر مساحة واحكام صنعة وجمال هيئة واتقان بنية ، تهمم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميما اثر تتميم حتى بلغ الغاية فى الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميقا وطولا وعرضا . ( ١٢٥ )

اما فى ميدان العلم ، فلم تقل منزلة مسجد حاضرة الامويين بالاندلس عما وصل اليه فى عالم الفن والبناء ، فقد بلغ من الشهرة والذيوع ما يتناسب مع ما حققته قرطبة من تقدم وتحضر وعز وسؤدد ، فكان بحق ، اعظم جامعة اسلامية فى تلك البلاد ، ولا نخالف الواقع اذا قلنا فى اوروبا كلها ، خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، يلتقى فى رحابه كل من يطلب العلم ويشتغل به من المسلمين وغيرهم ، ومما يذكر فى هذا الشأن أن الراهب الفرنسى جوبير دورياك ـ ابرز اهل زمانه فى العلم والمعرفة ـ رأى ان استكمال ثقافته اللاتينية لا تتم الا بالاطلاع على علوم العرب المتقدمة فى بلاد الاندلس ، فرحل اليها ومكث بها ثلاث سنوات كان خلالها يتردد على مجالس العلم فى مسجد قرطبة الجامع قبل ان يرجع الى باريس بحصيلة وافرة من العلوم والثقافة مكنته من التفوق على اقرانه واكسبته فى الوقت نفسه شهرة عريضة ليس فى فرنسا وحدها ولكن فى بلاد اوروبا كلها فانتخب فى سنة ٩٩٩ م ( اواخر القرن الرابع الهجرى ) رئيسا وزعيما لاصحاب المذهب الكاثوليكى ، وتقلد كرسى البابوية فى روما ، وعرف باسم « سلفستر الثانى » كما اشتهر عند بعض معاصريه « بالبابا الفيلسوف » ( ١٢٦ ) .

ويجدر ان نشير فى هذا المقام الى ملاحظة عامة ، تتعلق ـ من جهة ـ بالطلاب الذين يتخذون من المساجد مكانا للدرس والتحصيل ، وبالقائمين على التدريس فيها من جهة اخرى . فيرى بعض الباحثين المحدثين ان حلقات الدرس فى المساجد الجامعة قد اقتصرت على الطلاب الكبار المتقدمين فى دراساتهم ممن يمكن ان نصفهم ـ بلغة العصر ـ بأصحاب الدراسات العليا دون ان يكون للصبيان والصغار مثل هذا الحق ، وربما يرجع السبب فى ذلك الى ان بعض

---

( ١٢٤ ) ابن حوقل ـ صورة الارض ـ ص ١٠٨ .

( ١٢٥ ) انظر د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، ص ٣٧٧ .

( ١٢٦ ) انظر : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ـ ص ٨٠ ، د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ٢٨٢ .

العلماء راى عدم قدرة هؤلاء الصبيان على الالتزام بمراعاة الاداب العامة ، وحرمة المكان ، وعدم تحفظهم على النجاسة ، ومما يروى في ذلك عن الامام مالك عندما سئل عن الرجل الذي يأتي بولده الى المسجد للعلم ، قوله : ان كان قد بلغ موضع الادب وعرف ذلك ، ولا يعبث في المسجد فلا ارى بأسا ، وان كان صغيرا لا يقر فيه ويعبث فلا أحب ذلك ، وفي رواية اخرى ، انه قال : لا ارى ذلك يجوز لانهم لايتحفظون من النجاسة ، ولم ينصب المسجد للتعليم . من ناحية اخرى فقد دلل بعض العلماء على ان مهمة المسجد هي لممارسة الشعائر الدينية فقط اعتمادا على ما روى عن عطاء بن يسار لمن اراد ان يبيع بضاعته في المسجد : عليك بسوق الدنيا ، فانما هذا سوق الاخرة ( ١٢٧ ) . ونحن من جانبنا نرى انه اذا قبل هذا الراى بالنسبة للتجارة فهو غير مقبول بالنسبة للعلم والمتعلمين بصورة مطلقة ، فكلنا يعرف ان الرسول ( صلعم ) كان المعلم الاول للمسلمين ، وكان يتخذ من مسجده بالمدينة المنورة مكانا لمجلسه العلمي .

اما ما ينسب للامام مالك فنرى انه لايتعارض ــ من حيث المبدا ــ مع تعليم الصبيان في المساجد ، فامام دار الهجرة لم يمنع ذلك بصورة مطلقة وشكل عام ، بل يفهم من قوله ــ اذا صح ما نسب اليه ــ انه اجاز هذا العمل ما دام الصبي قادرا على المحافظة على الاداب العامة ، مراعيا لحرمة المكان وقدسيته لذلك لم يتوقف معلمو الصبيان عن ممارسة مهمتهم في المساجد ، ويؤيد هذا القول ما اشارت اليه النصوص ، فيحدثنا المقريزي ان الامير بيبرس الجاشنكير بعد ان تم له ترميم واصلاح مسجد الحاكم بأمر الله بالقاهرة خصص به الشيخ نور الدين الشطنوف لتعليم القراءات السبع ، كما جعل غيره متصدرين لتلقين الطلاب القرآن الكريم ، ثم خص ايتام المسلمين بمعلم يقرئهم القرآن » . ( ١٢٨ )

والمعروف ان تحفيظ القرآن الكريم وختم المصحف كان اول واهم خطوة في مراحل تعليم الصبيان والصغار بصورة خاصة ، وكان يتوجب على والد الصبي او ولي امره ان يتفق مع المعلم على اجر معين مقابل قيامه بهذه المهمة وتعهده باتمامها على اكمل وجه ، وكان هذا الاجر يعرف « بالحذقة » كما يقال لليوم الذي يختم فيه الصبي القرآن الكريم « يوم حذاقة » ، وقد اشار الامام ابو الحسن علي بن خلف القابسي ( ت : ٤٠٣ هـ ) في رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين والمعلمين ، نقلا عن « ابن حبيب » الى انه يتوجب للمعلم الحذقة التي يحكم له بها في النظر والظاهر على قدر الغلام وقدر درايته وقدر حفظه في حذقة الظاهر ، وقدر معرفته بالهجاء والخط في حذقة النظر ، وليس كلها ــ الحذقة ــ قدر معلوم ، وليس كل الناس فيها سواء ، ويحكم بها لانها مكارمة جرى الناس عليها فيما بينهم وبين معلمي صبيانهم بمنزلة هدية ( ١٢٩ )

---

( ١٢٧ ) انظر : د. محمد ناصر ــ الفكر التربوي العربي الاسلامي ــ جـ ٢ من القراءات ص ١٠٥ .

( ١٢٨ ) خطط المقريزي جـ ٢ ص ٢٧٨ .

( ١٢٩ ) د. محمد ناصر ــ الفكر التربوي ــ جـ ٢ من القراءات ص ١١١ ، انظر كذلك : لسان العرب لابن منظور ــ كلمة « حذق » .

وقد اكد ما ذهبنا اليه ، من فتح ابواب المساجد عامة والجامعة منها خاصة امام تعليم الصبيان ، الرحالة ابن جبير عندما زار دمشق فى القرن السادس الهجرى ، فذكر أن من مفاخر مسجدنا الجامع اجتماع عدد كبير من المحافظين لكتاب الله وقراءة سبع منه بعد صلاة الصبح فى كل يوم ، فاذا انتهوا يستند كل منهم الى سارية بالمسجد ويجلس امامه صبى يلقنه القرآن ، ولهؤلاء الصبية جراية معلومة ، فاهل الخبرة من آبائهم يتزهون ابنائهم عن اخذها ، بينما يأخذها الاخرون المحتاجون . ( ١٣٠ )

واستمر تعليم الصبيان بعد ذلك فى المسجد الاموى الكبير ، فيصف لنا ابن بطوطة الذى زار دمشق فى النصف الاول من القرن الثامن للهجرة حلقات دروسهم والعلوم التى كانوا يدرسونها فيقول : « ولهذا المسجد حلقات للتدريس فى فنون العلم ، والمحدثون يقرأون كتب الحديث على كراسى مرتفعة ، وقراء القرآن يقرأون بالاصوات الحسنة صباحا ومساء ، وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم الى سارية من سوارى المسجد يلقن الصبيان ويقرئهم ، وهم لا يكتبون القرآن فى الالواح تنزيها لكتاب الله تعالى ، وانما يقرأون القرآن تلقينا ، ومعلم الخط غير معلم القرآن يعلمهم بكتب الاشعار وسواها ، فينصرف الصبى من التعليم الى التكتيب ، وبذلك جاد خطه ، لان المعلم للخط لا يعلم غيره » ( ١٣١ ) هكذا أوضح لنا ابن بطوطة فى هذا النص الميدكيفية تعليم الصبيان وصغار السن من الغلمان القرآن الكريم بطريقة التلقين والحفظ دون كتابته تنزيها وتشريفا وتمييزا لكلام الله سبحانه وتعالى عن غيره من العلوم التى تحتاج دراستها الى استعمال اللوح والكتابة ، كما كان يحدث مثلا فى درس « الخط » الذى كان يتخذ معلمه من الشعر وغيره مادة لتعليمهم الكتابة وتجويد الخط .

وكان من الطبيعى ــ فى بعض الاحيان ــ أن ينتاب مجالس تعليم هؤلاء الصبيان شىء من الشغب والاضطراب مما يعكر صفو السكينة وجو الاحترام والقدسية التى يجب توافرها للدارسين عامة ، وفى المساجد على وجه الخصوص ، فاذا علمنا **ان مجالس القضاء كانت هى الاخرى تاخذ مكانها فى المساجد** يبدو لنا بجلاء ضرورة واهمية الالتزام بالهدوء والوقار فى مجالس العلم والقضاء بالاضافة الى مراعاة حرمة المكان لكى يباشر كل من المعلم والقاضى مهمته ويؤديها على خير وجه واكمله ، الا ان حدوث الشغب من الصبيان وخروجهم عن القواعد والاصول ــ احيانا ــ لم يمنع تعليمهم فى المساجد ، فذكر صاحب كتاب « قضاة قرطبة » انه بينما كان قاضى الجماعة عمرو بن عبد الله بن ليث يعقد مجلسه مع أهل الحوائج والخصومات فى جانب بأحد مساجد حاضرة الامويين فى عهد الامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط ( ٢٣٨ ــ ٢٧٣ هـ ) تحلق فى ركن آخر بجانبه بعض الصبيان حول معلمهم مؤمن بن سعيد ، وما لبث ان دب النزاع بين اثنين منهم فرفع احدهما يده بخف وضرب صاحبه

( ١٣٠ ) رحلة ابن جبير ــ ص ٢٦٠ .

( ١٣١ ) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٥٦ .

فاصابه ، ثم سقط الخف بعد الضربة في مجلس قاضي الجماعة ، فظن من حضر انه سيكون منه صولة وشدة مع الصبيان ومعلمهم ؛ لكن على العكس ، استمر القاضي في مجلسه هادئا ووقورا وما زال الا ان قال : « لقد آذانا هؤلاء الاحداث» ثم اخذ جميع الصبيان يتسللون لواذا خوفا من القاضي وحشمه بعد ان رأوا فعلة زميليهما. ( ١٣٢ )

لعل ما رواه العالم الفقيه والمحدث ابو عبد الله محمد بن الحارث الخشني ( ت : ٣٦١ هـ ) في هذه القصة المثيرة التي وقعت احداثها بين الصبيان وفي مجلس لتعليمهم بأحد مساجد قرطبة ، والتي امتدت آثارها الى مجلس القاضي بالقرب منهم ، لعل في تلك الحادثة التي لا تستبعد وقوعها من غلمان صغار لا يستطيعون السيطرة على مشاعرهم او التحكم في تصرفاتهم وتقدير نتائجها ما يزيل كل شك من نفوس بعض الباحثين الذين استبعدوا تعليم الصبيان في المساجد لسبب او لآخر ، بل ويؤيد ما نريد ان نقرره **من ان المساجد ، والجامعة منها ايضا استمرت تلعب الدور الكبير في حركة التعليم للكبار والصغار على حد سواء ، وانها لم تتوقف عن اداء هذه الرسالة الجليلة حتى بعد ظهور الكتاتيب وانتشارها على نطاق واسع في عالم الاسلام كله .**

ولتفادي حدوث مثل تلك المشاكل والمتاعب التي كان الصبيان يثيرونها مع معلميهم شرع لتربيتهم وتأديبهم عقوبة الضرب . فذكر ابو الحسن علي بن محمد القابسي الفقيه القيرواني في رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين واحكام المعلمين والمتعلمين ، انه يتوجب على معلم الصبيان ان يأخذ عليهم الا يؤذي بعضهم بعضا ؛ فان شكا بعضهم اذى بعض فعليه ان يؤدبهم بالضرب من واحدة الى ثلاث ضربات ، فان كان جرمهم كبيرا زاد حتى عشرة ، بما يتناسب مع قدر الجرم ؛ كما حدد ادوات الضرب المتعارف عليها حينذاك وهي « الفلقة والدرة » على ان تكون هذه الاخيرة « رطبة مأمونة » حتى لا تترك اثرا في الجسم ، وشرط على المعلم ان يتجنب ضرب الرأس والوجه ، لذلك حرم استعمال العصا واللوح وغيرها مما يؤذي الصبي ، ويروى في هذا الشأن ان الامام مالك سئل عن معلم ضرب صبيا ففقأ عينه او كسر يده فقال ، ان ضرب بالدرة على الادب واصابه بعودها فكسر يده ، او فقأ عينه ، فالدية على العاقلة اذا عمل ما يجوز له فان مات الصبي فالدية على العاقلة بقسامة وعليه الكفارة وان ضرب باللوح او بعصا فقتله فعليه القصاص لانه لم يؤذن له ان يضربه بعصا ولا بلوح (١٣٣)

نستخلص من كل ما سبق ان حلقات الدرس في المساجد ، والجامعة منها كذلك لم تكن قاصرة على الكبار فقط او اصحاب الدراسات العليا كما نقول بلغة العصر ، ولكن وجدت بها كذلك حلقات اخرى لتعليم الصبيان وصغار السن حفظ القرآن والخط واللغة

---

( ١٣٢ ) الخشني ـ قضاة قرطبة ص ٦٩ ـ ٧٩ . ، انظر كذلك : اخبار الحمقى والمغفلين لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ص ١٤٠ ـ ١٤٤ .

( ١٣٣ ) انظر : د. محمد ناصر ـ الفكر التربوي العربي الاسلامي ـ جـ ٢ من القراءات ـ ص ٢٣ ، ٩٨ ، ١١٥ .

والشعر والنحو والحساب ، ولشير النصوص الى انه كلما تنوعت العلوم وتعددت التى يدرسها لهم معلم واحد ارتفع اجره وقد أوضح ذلك الامام القابسى فى رسالته السابق الاشارة اليها الى أنه اذا كان احد المعلمين يقوم بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والاشياء التى لو انفرد معلم القرآن بجمع علومها لجاز أن يشترط عليه تعليمها مع تعليم القرآن من قبل انها مما يعين على ضبطه : وحسن المعرفة ، فهذا ان شارك من لا يحسن الا قراءة القرآن والكتابة فهو الذى تكون الاجارة بينهما متفاضلة على هذه الرواية وعلى قدر علم كل منهما . ( ١٣٤ ) ومع ذلك فقد ظل تعليم القرآن الكريم – كما قال ابن سحنون فى كتابه : آداب المعلمين ، وما يتطلبه من الاعراب والشكل والهجاء والخط والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل ، من أول وأوجب مهمات معلمى الصبيان والتزامهم نحو تلاميذهم الصغار ، تمشيا مع الحديث النبوى الشريف : من تعلم القرآن فى شبيبته اختلط القرآن بلحمه ودمه ، ومن تعلمه فى كبره وهو يتفلت منه ولا يتركه فله اجره مرتين . ( ١٣٥ )

ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام ان تعليم الصغار لم يقتصر على الذكور فقط – كما قد يتبادر الى الذهن – ولكنه شمل الاناث كذلك ، فيحدثنا صاحب الرسالة المفصلة ، عن العلوم التى يمكن ان تفيد المراة ، والتى يتوجب على والدها او ولى امرها ان يبدأ تعليمها بها ، لخيرها وصلاحها ، فذكر ان القرآن الكريم وبعض المعارف الاخرى كالخط والكتابة من اهم افيد العلوم للانثى لانها انجى لها ، وتؤمن عليها من الفتنة ، بعكس الترسل والشعر وما شابهها مما هو مخوف عليها ، وقال ان الله عز وجل امر ازواج نبيه – صلى الله عليه وسلم – أن يذكرن ما سمعن منه ، فقال جل شأنه : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ان الله كان لطيفا خبيرا » ، ثم تساءل : فكيف لا تعلم الفتاة الخير وما يعين عليه ؟ ، ثم انهى القابسى الفقيه القيروانى المشهور نصيحته قائلا : وعلى القائم عليهن ان يصرف عنهن ما يحذر ويخشى عليهن منه اذ هو الراعى فيهن والمسئول عنهن ( ١٣٦ ) .

لذلك كله اسندت بعض الدول الاسلامية مهمة الاشراف على تعليم الصغار ، ولا سيما الصبيان منهم الذين ارتبط تعليمهم بالمساجد – كما راينا – الى « المحتسب » لكيلا يشتط معلموهم فى العقاب ويشتدوا عليهم بالضرب والايذاء باستعمال الادوات والوسائل غير المشروعة فى هذه العقوبة .

**ولاهمية العلاقة بين المحتسب والمسجد عامة ، والجامعة فيها خاصة يتوجب علينا ان نقف هنا وقفة اخرى تلقى من خلالها الضوء لاستجلاء هذه الصلة باعتبارها تدخل فى نطاق بحثنا الذى نريد به ابراز دور المسجد والتعرف على كل جوانبه .**

---

( ١٢٤ ) المرجع السابق – ص ١٠٦ .

( ١٢٥ ) نفس المرجع – ص ٢٠ ، ٢٥ .

( ١٢٦ ) نفس المرجع ص ٨٦ – ٨٧ ، انظر كذلك ما ذكره محمد بن احمد بن بسام المحتسب فى كتابه : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، عن معلمى الصبيان والبنات ، وقد اورده د. نقولا زيادة فى كتابه عن الحسبة والمحتسب فى الاسلام – ص ١٢٠ .

والواقع ان هذه العلاقة التي بدات في عصور متاخرة في عالم الاسلام بعد ان اتسعت اختصاصات « متولي الحسبة » وتشعبت لتصبح ، كما عرفها الفقهاء والعلماء « امر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهي عن المنكر اذا ظهر فعله » تمشيا مع قول الله تعالى : ( ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ) ، وقد اوضح ابن تيمية المسئولية المشتركة بين القائمين على الولاية والحكم في الدولة الاسلامية لتطبيق مضمون هذه العبارة بين الرعية ، فذكر ان جميع الولايات الاسلامية انما مقصودها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة ، والصغرى مثل ولاية الشرطة ، وولاية الحكم ، او ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية ، وولاية الحسبة . ثم حدد مهمة المحتسب وقال ، ان له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة واهل الديوان ونحوهم ، واوضح بعد ذلك اختصاصاته المتعلقة بحقوق الله تعالى وقال : على المحتسب ان يامر العامة بالصلوات الخمس ومواقيتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، واما القتل فالى غيره ، ويتعاهد الائمة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الامامة اوخرج عن الاذان المشروع الزمه ذلك واستعان فيما يعجز عنه بوالي الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك ، وعلى المحتسب ان يامر بالجمعة والجماعات وصدق الحديث واداء الامانات وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل في ذلك من تطفيف الكيال والميزان والغش في الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك (١٢٧) .

اما ابن خلدون فقد بين لنا وفسر الجانب الاخر من مهمة المحتسب المتعلقة بحقوق الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، والتي تدخل في نطاقها مسئوليته نحو الصبيان ومعلميهم فقال: « اما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بامور المسلمين يعين لذلك من يراه اهلا له فيتعين فرضه عليه ، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة مثل المنع من المضايقة في الطرقات ومنع الحمالين واهل السفن من الاكثار في الحمل ، والحكم على اهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها وازالة ما يتوقع من ضررها على السابلة ، والضرب على ايدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الابلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين ، ولا يتوقف حكمه على تنازع واستعداء بل له النظر والحكم فيما يصل الى علمه من ذلك ويرفع اليه ، وليس له امضاء الحكم في الدعاوى مطلقا بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها ، وفي المكاييل والموازين ، وله ايضا حمل المماطلين على الانصاف وامثال ذلك » (١٢٨) ولكن لا يختلط الامر بين عمل المحتسب والقاضي ، اشار ابن خلدون الى ان الاعمال التي يقوم بها الاول لاتحتاج الى سماع بينة ولا انفاذ حكم ، وتعدها

---

(١٢٧) انظر : د. نقولا زيادة ـ الحسبة والمحتسب في الاسلام ـ ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(١٢٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٢٢ ـ ١٢٤ .

بأنها احكام ينزه القاضى عنها لعمومها وسهولةاغراضها ، لذلك اعتبر الحسبة خادمة لمنصب القضاء . وقد اكد العالم والفقيه الماوردى هذاالفهوم واوضحه عندما ذكر ان مهمة المحتسب تقتصر على استخلاص الحقوق المعترف بها ؛وان النظر فى الحسبة موضوع لما رفه عنه القضاة . ( ١٣٩ )

**اما ابن الفرات** ـ « ت : ٨٠٧ هـ » ـ المؤرخ المصرى الذى عاش فى زمن دولة المماليك الثانية ـ الشراكسة ـ فقد اوضح لنا فىتاريخه الكبير العلاقة بين والى الحسبة ، سواء عند اختياره او من خلال عمله ، وبين المسجدالجامع ، فقال : « واما الحسبة فان من تسند اليه لا يكون الا من وجوه المسلمين واعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة والمصر وجميع اعمال الدولةكنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعايش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحمهم ومعرفته من جزاره ، وكذلك الطباخين ، ويتتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب ان لا يحملوا اكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهائم ، ويأخذون السقايين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو اربعة وعشرون دلوا كل دلو ان يكون رطلا، وان يلبسوا السراويل القصيرة الضابطة لعورتهم وهى زرق ، وينذرون معلمى المكاتب بان لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا فى مقتل ، وكذلك معلمى القوم بتحذيرهم من التغرير بأولاد الناس ويقفون ( كذا ) على من يكون سيء المعاملة وينهون بالردع والادب ، وينظرون فى المكاييل والموازين ، وله نظر فى دار العيار ، ويخلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولايحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشد منه اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا . (١٤٠)

وقد اورد هذا النص نفسه الدكتور حسن الشماع الذى حقق جزءا من المجلد الرابع لتاريخ ابن الفرات ، وامدنى بالنص ـ مشكورا الزميل الدكتور شاكر مصطفى ـ ونظرا لاهمية النص الجديد الذى ابان وافصح من تلك الكلمة غير المقروءة ـ تحتها خط ـ فى النص السابق ـ ولاختلاف بعض كلماته رايت من المفيد ان اذكر النص الجديد ، ( وساضع خطا تحت الكلمات المختلفة عن مثيلاتها فى النص الاول لتسهيل مهمة القارىء ) .

« واما الحسبة فان من تسند اليه لايكون الا من وجوه المسلمين واعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع اعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعايش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ، **والنظر الى اللحم** ، ومعرفته من جزاره ، وكذلك الطباخين ، ويتتبعون

---

( ١٣٩ ) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ، انظر كذلك ـ د. سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي جـ ٢ ص ٩٢ ـ ٩٣ .

( ١٤٠ ) د. نقولا زيادة ـ الحسبة والمحتسب فى الاسلام ـ ص ٤٩ ، نقلا عن :
Journal Asiatique, Vol xvi,1868,p.138

الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب ان لا يحملوا اكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهايم ، ويأخذون السقايين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو اربعة وعشرون دلوا ، كل دلو اربعون رطلا ، وان يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لعوراتهم وهي زرق ، وينذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا فى مقتل ، وكذلك معلمي العوم بتحذيرهم من التغرير بأولاد الناس ، ويقفون على من يكون سيء المعاملة ، وينهون بالدعة والادب ، وينظرون المكايل والموازن ، وله نظر فى دار العيار ، وتخلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشد فيه اذا احتاج الى ذلك ، وجاريه ثلاثون دينارا » ( ١٤١ )

ونظرا لاهمية ما كتبه ابن الفرات وفائدته فى موضوع بحثنا عن المسجد بعد ان اشار فى اكثر من موضع الى العلاقة الوثيقة بين نظام الحسبة وعمل المحتسب ، وبين اثنين من اقدم واشهر مساجد مصر الجامعة ، فقد رأيت من المفيد قبل التعليق على نص ابن الفرات ان اشير فى سطور قليلة الى بداية ظهور كلمة « الحسبة » وعمل المحتسب فى عالم الاسلام ، فقد ذكر صاحب انساب الاشراف ان مهدى بن عبد الرحمن ، ومن بعده اياس بن معاوية كانا محتسبين فى واسط ايام ابن هبيرة والى العراق من قبل يزيد الثاني بن عبد الملك ( ١٤٢ ) كما ذكر صاحب الطبقات الكبرى ان ابا عبد الرحمن عاصم بن سليمان الاحول ( ت حوالى ١٤٢ هـ ) « كان قاضيا بالمدائن فى خلافة ابى جعفر وكان على الكوفة على الحسبة فى المكاييل والاوزان » ( ١٤٣ ) وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بداية ظهور والى الحسبة فى عالم الاسلام كعامل على السوق قد ظهر فى مطلع القرن الثاني للهجرة تقريبا وفى زمن الامويين ، ثم استمر كذلك فى العصر العباسي الاول ، وبعد ذلك اخذ نظام الحسبة يتطور ويرتقى وتزداد معه اختصاصات المحتسب ، ومن المحتمل ايضا أن يكون ذلك التطور قد ظهر بجلاء فى حواضر الاسلام الكبرى خاصة مراكز الخلافة ، فى بغداد العباسية ، وقرطبة الاموية ، والقاهرة الفاطمية ، لذلك فمن المرجح ان يكون ابن الفرات ، المؤرخ المصرى الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى ( ت ٨٠٧ هـ ) قد اخذ ما كتبه فى تاريخه عن الحسبة والمحتسب من مؤلفات من سبقه من الكتاب والمؤرخين التى ضاعت ولم تصل الينا . وقد صدق ما ذهبنا اليه حيث ظهر نص ابن الفرات كاملا عند تقي الدين المقريزى ( ت ٨٤٥هـ ) الذى يعتبر اشهر واعظم من كتب فى تاريخ مصر وخططها من

---

( ١٤١ ) تاريخ ابن الفرات ، المجلد الرابع ـ القسم الاول ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ، تحقيق دكتور حسن الشماع ـ البصرة ١٩٦٧ .

( ١٤٢ ) انظر دكتور صالح احمد العلي ـ التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى ـ ص ٢٦٨ .

( ١٤٣ ) طبقات ابن سعد ، جـ ٧ ص ٢٥٦ ؛ انظر كذلك :تاريخ الدولة الفاطمية للدكتور حسن ابراهيم حسن الذي ذكر فى ص ٣٢٢ ان لفظ المحتسب لم يستعمل الا فى عهد الخليفة المهدي العباسي ( ١٥٨ ـ ١٦٩ هـ ) ، بينما ذكر الدكتور سعد زغلول عبد الحميد ، فى كتابه : تاريخ المغرب العربي ، جـ ٢ ص ٩٢ ، ان قاضى القيروان سحنون بن سعيد التنوخي ( ت ٢٤٠ هـ ) كان اول من امر بتغيير المنكر فى الاسواق من القضاة ، واول من نظر منهم فى الحسبة.

الفاطميين ، ومن حسن الحظ انه نسب اهذاالنص الذى بين ايدينا الى صاحبة الاصلى ابن الطوير ( ت ٦١٧ هـ ) وهو القاضى المرتضى ابومحمد عبد السلام بن الحسن القيسرانى ، الذى خدم الدولتين الفاطمية والايوبية ، كما يظهر فى مؤلفه « نزهة المقلتين فى اخبار الدولتين الفاطمية والصلاحية » وهو الكتاب الذى نقل عنه كل من ابن الفرات لتاريخه والمقريزى فى خططه . ( ١٤٤ )

ولاهمية وفائدة التعرف على نص ابن الطوير ولابراز وبيان علاقة المسجد بنظام الحسبة من جهة ، والوصول — من جهة اخرى — الى حقيقة عمل المحتسب فى العصر الفاطمى — على وجه التحديد — باعتباره من العصر التى ارتقت فيها نظام الحسبة — كما ذكرنا — واتسعت فيه دائرة اختصاصات واليها ، وازداد نفوذه وعظمت مكانته بالاضافة الى بيان الاختلاف بين بعض كلماته وعباراته ، وبين نص ابن الفرات — ( ستحدد بخط من اسفل ) — ثم التعليق على كلمة « ويعنون » التى لم يستطع الناشر قراءتها من النص الذى اورده الدكتور تقولا زيادة فى كتابه عن مجلة — ( Yournal Asiatique ) التى قراها الدكتور حسن الشماع فى الجزء الذى حققه على انها ( ويتفيون ) على من يكون سىء المعاملة وينهون بالدعة والادب ) ، والتى ذكرها المقريزى واستبدلها بكلمة اخرى كما نقلها من نص ابن الطوير الاصلى .



**لذلك كله رايت ان اضع بين يدى القارىء — وللمرة الثالثة — النص ولكن فى صورته الاصلية والاقرب الى الحقيقة — كما نعتقد — بقول المقريزى** : « قال ابن الطوير ، واما الحسبة فان من تسند اليه لايكون الا من وجوه المسلمين واعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع اعمال الدولة كنواب الحكم ، وله **الجلوس** بجامعى القاهرة يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعايش ويأمر نوابه بالختم على قدور **الهراسين ونظر** لحمهم ، **ومعرفة** من جزاره وكذلك **الطباخون** ، ويتتبعون **الطرقات** ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب ان لايحملوا اكثر من **وسق** السلامة ، وكذلك مع الحمالين على البهائم **ويامرون** السقائين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار **وهو اربعة** وعشرون دلوا ، كل دلو اربعون رطلا ، **وان يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة** لعوراتهم وهى زرق ويتقرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، **ولا فى مقتل** ، وكذلك **معلمو** العوم بتحذيرهم من التغرير باولاد الناس ، **ويقفون** على من يكون سىء المعاملة **فينهونه** بالردع والادب ، وينظرون المكاييل **والموازين ، وللمحتسب** النظر فى دار العيار ، ويخلع **عليه** ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا راها ، والولاة **تشدمعه** اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا فى كل شهر ، انتهى » ( ١٤٥ )

---

**( ١٤٤ ) انظر — عن ابن الطوير — د. شاكر مصطفى ، مقال بعنوان : « التاريخ والمؤرخون فى مصر الاسلامية حتى القرن السابع الهجري » — نشر فى مجلة كلية الاداب والتربية بجامعة الكويت — العدد الثانى عشر ديسمبر ١٩٧٧ — ص ٨٦ — ٨٧ .**

**( ١٤٥ ) انظر خطط المقريزي — جـ ١ ص ٤٦٣ — ٤٦٤ ، د. حسن ابراهيم حسن — تاريخ الدولة الفاطمية ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .**

هكذا جمع لنا القاضي والمؤرخ ابن الطويرفي هذا النص الاخير كل ما نريد ان نعرفه عن دور المسجد الجامع في نظام الحسبة والقائم عليها في العصر الفاطمي ، وهو ما يمكن ان ينسحب على الحسبة في عالم الاسلام كله في تلك الفترة ، فقد اصبح عمله يمس طبقات عدة وفئات كثيرة في المجتمع كاصحاب الحرف والصناعات والمهن المختلفة والتجارة والمعلمين واصحاب العقارات والسفن وغيرهم بحيث يمكن القول انه لم يعد هناك صاحب حق او ملتزم بواجب الا وكان له علاقة او صلة بطريقة او باخرى بالمحتسب ، مما اوجب على الخليفة او من ينوب عنه باعلان نص كتاب ولايته الحسبة ، ـ او مرسوم تعيينه كما تقول في عصرنا الحالي ـ على الناس بطريقة عملية تمكنهم من التعرف على شخصه اللجوء اليه عند الحاجة ، ولم يجد ولي الامر لتحقيق هذه الغاية غير المساجد الجامعة التي من ابرز خصائصها استقطاب المسلمين من كل حدب وصوب لاداء الصلاة الجامعة في رحابها ، فكانت منابرها ـ دون المساجد العادية ـ افضل مكان لمخاطبة الرعية وتعريفها بكل ما يعين للدولة من أمور الدين والدنيا ان تعلنه من فوقها ، لذلك شاع استعمال كلمة « منبر » وانتشر بين المسلمين وغيرهم ، وغدا يطلق على كل مكان يتخذ منه وسيلة من وسائل الاعلام القوية والفعالة والمؤثرة كما هو ملاحظ في ايامنا هذه .

ويستوقف نظرنا في هذا النص كذلك ، ان المحتسب كان عليه ان يعقد في كل من جامعي القاهرة ومصر مجلسا يوما بعد يوم والمراد هنا بتحديد جامعي القاهرة ومصر الجامع الازهر، وجامع عمرو بالفسطاط ، وقد اختص النص هذين الجامعين باعتبارهما اهم المساجد الجامعة في الديار المصرية، فالاول يمثل المظهر الرسمي للدولة داخل اسوار القاهرة المعزية ، التي قال عنها المقريزي « انما وضعت منزل سكنى للخليفة وحرمه وجنده وخواصه فيكون المحتسب بجامعها « الازهر » للطبقة الخاصة من الامراء وحاشية الخليفة وحرسه ورجال دولته المقيمين جميعا بهذه « المدينة الملكية » التي بقيت على هذه الصورة لاكثر من قرنين من الزمان منذ انشائها سنة ٣٥٩ هـ حتى وفاة ابي محمد عبد الله العاضد آخر الخلفاء الفاطميين في المحرم سنة ٥٦٧ هـ فلما تم لصلاح الدين الايوبي الاستيلاء على السلطة فتح ابوابها امام عامة الناس واباح سكناها للخاص والعام دون تمييز أو تفرقة (١٤٦)

اما ـ جامع عمرو ـ الذي نعته ابن دقماق بالمسجد الجامع العتيق ، امام المساجد وتاج الجوامع (١٤٧) فكان مركز التقاء جميع المصلين من مختلف الطبقات والفئات في اولى عواصم مصر الاسلامية ، فهو بجانب اوليته وقدمه ومكانته الخاصة ، يعتبر دون منازع مظهر سلطة الدولة كما يعد منبره العتيد صوتها المدوى خارج اسوار العاصمة الملكية ، للجماهير من اصحاب المصالح والاتجاهات المتعددة ، والعلاقات المتباينة فكان على والي الحسبة ان يتخذ من كل منهما ، كل يوم ، بالتناوب مجلسا للنظر في شكايات الناس والعمل على ارجاع الحق الى صاحبه على وجه

---

( ١٤٦ ) خطط المقريزي جـ ١ ص ٣٦٤ ، انظر كذلك : الخطط التوفيقية جـ ١ ص ٢٢ .

( ١٤٧ ) ابن دقماق ـ كتاب الانتصار لواسطة عقد الامصار ـ ص ٥٩ .

السرعة دون ابطاء او تأخير ، لان الحسبة ، كمايقول الماوردي في التمييز بينها وبين القضاء ، مقصورة على الحقوق المعترف بها فاما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لان الحكم يقف فيها على سماع بينة واحلاف يمين ، ولا يجوز للمحتسب ان يسمع بينة على اثبات الحق ، ولا أن يحلف يمينا على نفي الحق ، فالقضاة والحكام بسماع البينة واحلاف الخصوم احق ، لهذا وضعت الحسبة للرهبة بينما القضاء موضوع للمناصفة فهو بالاناة والوقار احق ، وخروجه عنهما الى سلاطة الحسبة تجوز وخرق (١٤٨) .

ويجرنا الحديث هنا الى الكلمة غير المقروءة ( ويعنون ) التي اوردها الدكتور تقولا زيادة في كتابه والتي قراها الدكتور حسن الشماع ( وينقبون ) في حين ذكرها المقريزي عن ابن الطوير ( ويقفون ) كما جاءت في عبارته : « ويقفون على من يكون سيء المعاملة .. » .

ونلاحظ أن هذه الاخيرة تتوافق اكثر مع عمل المحتسب ودوره الذي ينصب على المراقبة والاشراف وملاحظة المخالفات الظاهرة لاستخلاص الحقوق المعترف بها بينما كلمة ( ينقبون ) التي جاءت في نص ابن الفرات الذي نشره الدكتور الشماع قد يفهم منها التنقيب وراء الناس بالبحث والتقصي عن مخالفاتهم باى شكل من الاشكال مما يحتاج من المخالف لاثبات براءته احضار البينة والدليل او حلف اليمين وكلها من الامور المتعلقة بعمل القاضي كما بينا في السطور السابقة .

كذلك اوضح نص ابن الفرات الذي حققه الدكتور الشماع ونص المقريزي ان اهتمامات المحتسب بالصبيان وتربيتهم لم تقتصر على الاشراف على تعليمهم لقراءة القرآن والكتابة وما اليها ، ولكن امتدت الى معلمى العوم وفن السباحة ايضا باعتبارها من افضل انواع الرياضة التى اهتم بها العرب منذ الجاهلية كالرمى والفروسية حتى روى انهم نعتوا من كان يعرف الكتابة والرمى والعوم بالكمال ، كما ذكرنا من قبل . بينما تميز نص المقريزي عندما تحدث من رزق المحتسب الذي يلغ ثلاثين دينارا ، بالنص على تحديد المدة عندما قال : « في كل شهر » ، وهو كما نرى – من المرتبات المجزية التى كانت تكفل لصاحبها مستوى كريما من الحياة في تلك الفترة مما يضمن له البعد عن مزالق الرشوة وشبهاتها ، لذلك كان من أخص صفات المحتسب : الحرية والعدالة والخشونة والصرامة في الدين – والعلم بالمنكرات الظاهرة .

وتجدر الاشارة هنا الى ان والي الحسبة ظل يمارس عمله في مصر حتى ايام محمد على باشا الكبير ، في القرن الثالث عشر للهجرة ، كما استمر وبقى الى يومنا هذا في المغرب ، كذلك اخذه ملوك اسبانيا المسيحية عن مسلمى الاندلس وما زال يمارس نشاطه في اسواق المدن الاسبانية الى الآن

---

(١٤٨) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٢ ، انظر كذلك : الاحكام السلطانية للقاضي ابي يعلى الحنبلي ص ٢٧٠ ، د. صبحي الصالح – النظم الاسلامية – نشأتها وتطورها – ص ٣٢٩ ، د. سعد زغلول عبد الحميد – تاريخ المغرب العربي جـ ٢ ص ٩١ .

ويعرف باسم Almotaoen المؤتاتن ) وهي كلمة لا يحتاج التعرف على اصلها العربي الى كبير جهد ؛ كغيرها من الكلمات والاسماء التي تزخر بها اللغة الاسبانية (١٤٩) كما تعرف الصليبيين عليها خلال تواجدهم على سواحل بلاد الشام من مسلميها ، فذكرها صاحب كتاب النظم القضائية لبيت المقدس Assises de Jerusalem ووصفها بالمحتسب « رئيس الشرطة » ( ١٥٠ ) ومما يثبت ويؤكد اهمية المسجد ومكانته فى المدن والحواضر الاسلامية ودوره فى تعليم الصغار حتى بعد ظهور الكتاتيب ، ان هذه الاخيرة كانت فى كثير من الاحيان تبنى بجوار المساجد الجامعة ، ومما يروى فى هذا الشان ان الخليفة عمر بن الخطاب امر ببناء رحبة بجوار المسجد النبوى بالمدينة المنورة عرفت باسم « البطيحا » خصصها لمن يريدان يلغط او ينشد الشعر او يرفع صوته ؛ كما امر ولاته فى البلاد المفتوحة ببناء المكاتب لتعليم الصبيان وتاديبهم على ايدى مجموعة من العلماء والفقهاء الذين يتفرغون لهذه المهمة .

كذلك حدثنا صاحب البيان انه كان من مستحسنات اعمال الخليفة الحكم المستنصر بالله ( ٣٥٠ ــ ٣٦٦ هـ ) وطيبات افعاله « اتخاذه المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حوالي المسجد الجامع وبكل ربض من ارباض قرطبة ، واجرى عليهم المرتبات ، وعهد اليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم » (١٥٢) .



ومن المفيد ان اذكر هنا ان الزميل الدكتور احمد مختار العبادى قد لفت انتباهي الى ان اهل المغرب يطلقون على « الكتاب » اسم « المسيد » والحق انني لم اجد فى المعاجم العربية مصدر اشتقاق هذه الكلمة ، لذلك لم نستبعد ان يكون اصلها كلمة « المسجد » ثم استبدلت الجيم ياء ، كما هو معروف وشائع فى بعض اللهجات العربية بين سكان شبه الجزيرة ، وكما هو حادث بين اهل الكويت مثلا ، فيقولون « ريال » بدلا من « رجال » اى رجل و « ديايه ، دياى » بدلا من « دجاجة » ، دجاج ، « مسيد » بدلا من « مسجد » .

ويفسر علما اللغة والباحثون المتخصصون هذه الظاهرة من ناحيتين :

ا ــ الناحية الصوتية ، بان مخرج الجيم والياء واحد ، وهو وسط اللسان فهما قريبان من بعضهما ، ولا فارق بينهما الا فى النطق فقط

---

( ١٤٩ ) انظر : Pedro Chalmeta Gendron, EL Senor del Zocoen Espana PP. 497& 516-517.
وانظر كذلك د. حسن ابراهيم حسن ، د. علي ابراهيم حسن ــ النظم الاسلامية ص ٢٩٩ ــ ٣٠٠ .

( ١٥٠ ) انظر : د. نقولا زيادة ــ الحسبة والمحتسب فى الاسلام ــ ص ٣٩ .

( ١٥١ ) د. محمد كرد على ــ الاسلام والحضارة العربية ج ٢ ص ١٢٩ .

( ١٥٢ ) البيان المغرب لابن عذارى ــ ج ٢ ص ٢٤٠ .

ب ـ الناحية التاريخية ـ والعرقية ـ ويقولون انها لغة تميم التي تنتمي اليها قبائل كثيرة من سكان الكويت ( ١٥٣ ) . وقد أشار الى ذلك النحوى اللغوى الاندلسي ، أبو الحسن على ابن اسماعيل المعروف بابن سيدة ( ت ٤٥٨ هـ ) عندما تحدث عن حرف الجيم الذى يقلب الى ياء في بعض الكلمات عند التميميين فقال : « ويمكن ان يكون يار لغة جار كما قالوا الصهاريج والصهارى وصهريج وصهرى ، لغة تميم ، وكما قالوا شيرة لشجرة ، وحقروة فقالوا شتيرة » ، ثم أوضح ان استبدال الجيم بالياء لم يكن الاستبدال الوحيد في لهجات العرب ، ولكن هناك حالات اخرى مشابهة اشار ابن سيدة الى امثلة منها فقال : « ويمكن ان يكون ابدلوا من الحاء هاء كما قالوا مدحته ومدهته ، والمده والمدح ، ثم ابدلوا من الهاء ياء ، كما ابدلوا في هذه وهذى » ( ١٥٤ ) ونلاحظ ان هذا المثال الاخير مازال هو الآخر ـ الى الان ـ شائعا بين أهل الكويت وغيرهم من عرب الجزيرة .

وتحدثنا النصوص التاريخية ان بطون تميم دخل من أهلها اعداد كبيرة الى المغرب ضمن جيوش الفتح ، وبعد ذلك ، كما ان ابراهيم بن الاغلب مؤسس دولة الاغالبة سنة ١٨٤ هـ في افريقية ، الذى توارث سلالته حكم هذه الولاية حتى قضى عليهم العبيديون سنة ٢٩٦ هـ ، ينحدر نسبه من تميم ، وقد امتد نفوذ هذه الدولة التميمية من المغرب الادنى شرقا الى المغرب الاوسط غربا مما كان له اثر ملحوظ في زيادة عرب هذه القبيلة وبطونها الوافدين الى دولتهم للتمكين لامرائها وشد ازرهم ضد خصومهم والخارجين عليهم . ( ١٥٥ )



من ناحية اخرى ، فانه يرجع الى امراء هذه الاسرة العربية التميمية الفضل في فتح جزيرة صقلية واستقرار المسلمين فيها لمدة تزيد عن القرنين ونصف القرن ، ( ٢١٢ ـ ٤٨٤ هـ ) بعد نجاح حملة أسد بن الفرات سنة ٢١٢ هـ في الاستيلاء على مرفأ « مازر » في الركن الجنوبي من الجزيرة واتخذها قاعدة للانطلاق منها لاستكمال الفتح . ومما تجدر ملاحظته أن جيوش هذه الحملة التي كانت تتكون من سبعمائة فارس وعشرة آلاف راجل كانت تضم الى جانب الصقالبة والسودان والبربر والاندلسيين ، مجموعات من العرب القرشيين والقبائل الاخرى التي دخلت افريقية مع جيوش الفتح الاولى الذين عرفوا بالبلديين ، بالاضافة الى التميميين من عشيرة البيت الاغلبي الحاكم ( ١٥٦ ) ، ولاشك ان سيطرة الاغالبة على هذه الجزيرة لمدة تزيد على الثمانين

---

( ١٥٣ ) انظر بحث الدكتور عبد العزيز مطر عن « خصائص اللهجة الكويتية ـ دراسة لغوية ميدانية » . منشور ضمن محاضرات الموسم الثقافي الثاني لجامعة الكويت فبراير ١٩٦٩ ـ ص ١٨ ، ٢٠ .

( ١٥٤ ) المخصص لابن سيدة ـ طبعة بيروت ـ ج ١٥ ص ٣٤ .

( ١٥٥ ) عن دولة الاغالبة انظر : دكتور سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

( ١٥٦ ) دكتور سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢١٧ .

عاما ـ منذ دخلتها جيوشهم حتى انقضاء حكمهم في افريقية وانتصر العبيديون عليهم في سنة ٢٩٦ هـ ـ كان له ، دون جدال ، أثر على ذيوع اللهجة التميمية في الجزيرة ، فيروى لنا عمر بن خلف بن مكي اللغوي الصقلي ( ت ٥٠١ هـ ) الذي تتلمذ على شيخ المدرسة اللغوية في الجزيرة ، محمد علي بن الحسين بن البر التميمي ، يروي ابن مكي في كتابه « تثقيف اللسان » ان صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة خاصة ميزتها عن المشرق والاندلس ( ١٥٧ ) . كما اشار في باب « ما تنكره الخاصة على العامة وليس بمنكر » من كتابه المذكور ، أن كلمة « المسجد » كانوا يستبدلون فيها حرف الجيم بالياء : « ومن ذلك قولهم للمسجد : مسيد ، حكاه غير واحد ، الا أن العامة يكسرون الميم والصواب فتحها ( ١٥٨ ) . والذي لا خلاف عليه هو ان صقلية ظلت طيلة خضوعها للسيادة الاسلامية على صلة وثيقة بالمشرق الاسلامي وكذلك بالمغرب والاندلس سواء في ميدان العلم او التجارة أو الحرب والجهاد الى غير ذلك من الروابط ، وحتى بعد خضوعها للنورمان ، لم تنقطع هذه العلاقات مرة واحدة ، لذلك كان دخول العرب والبربر اليها وخروجهم منها الى عالم الاسلام خاصة تلك المناطق القريبة منها من المظاهر والاحداث الطبيعية مما يجعلنا لا نستبعد انتقال لهجة اهلها الى بلاد المغرب أو على الاقل بعض الكلمات الشائعة مثل « المسيد » ، « المسجد » ( ١٥٩ ) .

من جانب آخر ، نلاحظ ان بناء مدينة فاس بعدوتيها : الاندلسية والقرويين ، على يد ادريس الثاني بين سنتي ١٩١ ، ١٩٣ هـ ، قد صاحبه عملية من اهم عمليات تعريب المغرب بعد ان وصل اليها « جماعات الوافدين على الامام من المشرق ومن الاندلس ، فمن القادمين من المشرق جماعة من العراقيين الذين انزلهم بناحية عين علون » ( ١٦٠ ) ولا نستبعد ان يكون بين هذه الجماعة العراقية القادمة من الشرق رجال ينتمون الى قبيلة تميم او الى احدى بطونها ممن كانوا ينزلون بالمناطق الشرقية في جزيرة العرب ، فقدموا بلهجتهم المعروفة التي نشروها في العاصمة الجديدة للأدارسة ، ومن هناك انتقلت الى الحواضر والبوادي المجاورة .

**والخلاصة** ، أننا اذا اخذنا في الاعتبار انتشار كلمة « المسيد » بدلا من « المسجد » بين مسلمي صقلية ، ثم الصلة الوثيقة والعلاقات الوطيدة بين اهل الجزيرة اثناء فترة خضوعها للحكم الاسلامي وبين بلاد المغرب ، بالاضافة الى الاعداد الكبيرة من بني تميم ، الذين تمكنوا من

---

( ١٥٧ ) دكتور احسان عباس ـ العرب في صقلية ـ ص ١٠٦ .

( ١٥٨ ) انظر : دكتور عبد العزيز مطر ـ خصائص اللهجة الكويتية ـ ص ٢١ .

( ١٥٩ ) عن الحياة العقلية في صقلية وعلاقاتها العسكرية مع البلاد الاسلامية المجاورة انظر : دكتور احسان عباس ، العرب في صقلية ، ص ٨٥ وما بعدها ، دكتور احمد مختار العبادي ، دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ـ ص ٢٥٦ وما بعدها .

( ١٦٠ ) انظر : دكتور سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربي جـ ٢ ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨ .

الوصول الى المغرب ـ سواء خلال حكم اسرة الاغالبة التميمية النسب في افريقية ، او الى حاضرة دولة الادارسة الجديدة بالمغرب الاقصى ضمن الموجة العراقية ـ بلهجتهم التي تميزوا بها ، لاسيما فيما نحن بصدده من استبدال الجيم ياء في بعض الكلمات ، هذا ، مع عدم اشارة المعاجم العربية الى اي مصدر يمكن ان تكون كلمة « المسيد » بمدلولها المغربي قد اشتقت منه ، اذا اخذنا في الاعتبار كل هذه العوامل والمؤثرات بعد التحليل والشرح الذى قدمناه ، فلا نستبعد ان تكون كلمة « المسيد » التي يطلقها اهل المغرب على « الكتاب » كانت في الاصل « المسجد » لاسيما وان هذا الاخير كان له فضل السبق على الكتاب في تعليم الصبيان ، ومع مرور الوقت ، وبعد ظهور الكتاب في المشرق استعمل اهل المغرب كلمة « المسيد » للدلالة على مكان تعليم الصغار وتمييزا له عن « المسجد » الذى كان يسجد فيه ومخصص بالدرجة الاولى للعبادة والصلاة .

وبذلك يؤكد المسجد مرة اخرى جدارته واهميته في تاريخ الاسلام ، وآثاره العميقة والمتاصلة في ميدان العلم والحياة العقلية بل وفي حضارة المسلمين بصورة عامة ، ليس فقط بالنسبة لدوره ومهمته ، ولكن فيما يتعلق باسمه ايضا ، حيث اطلقه اهل المغرب على مكان تعليم الصبيان بعد ان استبدلوا حرف الجيم بالياء لاسباب تاريخية وعرقية خاصة كما بينا .

- ● ●



فاذا انتقلنا الى كلمة اخرى نتعرف من خلالها على **القائمين على تدريس وتعليم الصغار** ، نجد النصوص التي بين ايدينا تسعفنا باسماء واخبار العديد منهم خاصة اولئك الذين بلغوا شاوا بعيدا ، وتالق نجمهم في سماء الشهرة ، سواء في ميدان التعليم او بعد تحولهم عنه الى ميدان آخر وجدوا فيه من السعة والرحابة مايحقق طموحاتهم ويمكنهم من اثبات قدراتهم وفعالياتهم بصورة اقوى واشد اثرا ، مثل الحجاج بن يوسف الثقفي ، رجل الدولة الاموية القدير والساعد الايمن للخليفة عبد الملك بن مروان ولابنه الوليد من بعده ، وقد ورث الحجاج هذا العمل عن والده ، فعمل في مطلع حياته مكتبا ـ اى معلما ـ بالطائف قبل ان يلتحق بخدمة الامويين ويلمع نجمه (١٦١) كذلك كان جبير بن حية بن مسعود الثقفي ، يعلم الصبيان بالطائف قبل ان يخرج الى العراق ويعمل كاتبا في الديوان (١٦٢) . ويحدثنا صاحب انساب الاشراف عن سعيد بن شداد اليربوعي ويقول انه كان يعمل معلما للصبيان ، وكان عبيد الله بن زياد ، والى العراق ، يستملحه ويقربه ويجزل له العطاء ويفتقده اذا غاب عن مجلسه ، فلما

( ١٦١ ) وفيات الاعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢١٩ .

( ١٦٢ ) الاصابة لابن حجر جـ ١ ص ٢٢٥ .

ابطأت عليه صلته وكان ابن زياد في حاجة الى وصفاء اختار سعيد اليربوعي بعضا من الصبية الذين يعلمهم في كتابه والبسهم الثياب واتى بهم الى الوالي وقال : هؤلاء وصفاء ، فاشتراهم منه فلما امسوا اخذوا يبكون ويطلبون منازلهم ، فاطلقهم ابن زياد ، وسأل سعيد عما حمله على فعلته ، فاجابه معلم الصبيان : ابطأت صلتي : فتعجب عبيد الله وضحك وسوغه اثمان الصبيان وزاده (١٦٣) . كذلك تروي النصوص ان الكميت الشاعر الاموي المشهور قد بدأ حياته ـ على الرغم من صممه ـ معلما للصبيان في مسجد الكوفة قبل ان يتهم بالادب ويشتغل بالشعر وبذاع صيته (١٦٤) .

**وللتمييز بين معلمي الصبيان وغيرهم ممن اشتغل بتعليم وتثقيف وتربية ابناء الخلفاء والامراء والوزراء وغيرهم من كبار رجالات الدولة** ، نلاحظ ان معظم المصادر تسمي هؤلاء « المؤدبين » نسبة الى ادب بمعنى الدرس والعلم ، وادب النفس الى المحامد ونهيها عن القبائح (١٦٥) ، وكان من اشهرهم ابو الحسن علي بن حمزة الكسائي ، احد الائمة السبعة في القراءة ، كما نبغ في النحو واللغة والادب ، نشأ بالكوفة واستوطن بغداد ، ولما اشتهر اسمه اتخذه الخليفة المهدي مؤدبا لولده الرشيد ، فلما ولي هذا الاخير الخلافة جعله مؤدبا لولديه المأمون والامين ، وقد مكنه علمه الواسع وادبه الجم ان يتبوأ مكانة عالية عند الخليفة (١٦٦) ، اما ابو الحسن علي بن الاحمر النحوي والاديب صاحب الكسائي وزميله ، فلم ينل احد قط من التاديب ما ناله من النعمة والثروة والجاه ، اختاره هارون الرشيد مؤدبا للامين بعد ان اخرج الكسائي من طبقة المؤدبين الى طبقة الجلساء والمؤانسين ، ولما اعجب الخليفة بالاحمر اغدق عليه من فضله وماله وكفاه ووهبه منزلا يتناسب مع مكانته الاجتماعية الجديدة كمؤدب لابن الخليفة وولي عهده (١٦٧) . كذلك لمع اسم ابو اسحاق ابراهيم الزجاج الاديب والنحوي المعروف في سماء المؤدبين والندماء ، فقد اتخذه الوزير عبد الله بن سليمان مؤدبا لابنه القاسم الذي تولى الوزارة بعد ابيه للخليفة العباسي المعتضد بالله ، كما عمل الزجاج بعد ذلك نديما وجليسا للخليفة المكتفي بن المعتضد (١٦٨) . **والملاحظ ان هؤلاء المؤدبين** وغيرهم كانوا يتخذون من بيوتهم او من قصور تلاميذهم مكانا للدرس ، كما ان شهرتهم العلمية في حلقات الدرس ومجالسهم بالمساجد

---

(١٦٣) انساب الاشراف للبلاذري ـ جـ ـ القسم الثاني ـ ص ٨٧.

(١٦٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة ـ جـ ٢ ص ٥٨١ .

(١٦٥) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة ادب ، جـ ١ ص ٣٣ .

(١٦٦) معجم الادباء لياقوت الحموي ، جـ ١١ ص ١٦٨ ـ ١٧٤ ، الفهرست لابن النديم ص ٢٠. ١.

(١٦٧) معجم الادباء لياقوت ، جـ ٢ ص ٥ وما بعدها ، انظر كذلك ـ مروج الذهب للمسعودي جـ ٣ ص ٣٥١ .

(١٦٨) معجم الادباء لياقوت جـ ١ ص ١٣١ ـ ١٣٢ .

او الكتاتيب كانت تسبقهم الى اسماع المسئولين قبل ان يقع عليهم الاختيار لتاديب ابنائهم ، كما كان بعضهم – فى بعض الاحيان – يختبر من ولى الامر قبل السماح له بممارسة عمله ، كما فعل الخليفة المهدى مع مؤدب لابنه الرشيد قبل ان يختار له الكسائى الذى اشرنا اليه قبل قليل (١٦٩) .

• • •

**ولكى نستكمل عناصر ومكونات مجالس العلم فى المساجد بقى ان نذكر شيئا عن حلقة الدرس وموضع القائم على التدريس منها ، ومكانته ومنزلته عند طلبته .**

قد يتبادر الى ذهن القارىء من المعنى اللفظى لكلمة « حلقة » او « حلق » الدرس ان الطلاب كانوا يتحلقون حول شيخهم على شكل دائرة كاملة الاستدارة ، الا ان الواقع وما كان يحدث فى حلقات الدرس بالمساجد كان بخلاف ذلك ، فكان الشيخ يتخذ موضعه الى جوار احدى سوارى المسجد ثم يتحلق من امامه ومن جوانبه الطلاب ، وقد اوضح ذلك ابن بطوطة فى حديثه عن حلقات الدرس كما شاهدها فى المسجد الاموى بدمشق وقد اشرنا اليها من قبل ، وكان يطلق على هذا الموضع الذى يقعد فيه « الشيخ المعلم » مجلسه اسم « الاسطوانة » او « الطاق » ، واغلب الظن ان تلك العادة ترجع الى ما كان يفعله الرسول (صلعم) فى مجلسه بالمسجد النبوى ، فكان – عليه الصلاة والسلام – اذا صلى الصبح انصرف الى اسطوان التوبة – عرفت بهذا الاسم لان ابا لبابة ارتبط اليها ثم حله النبى ( صلعم ) بعد ان نزلت توبته – وقد سبق اليها الضعفاء والمساكين واهل الضر وضيفان النبى صلى الله عليه وسلم والمؤلفة قلوبهم ومن لا مبيت له الا فى المسجد ، وقد تحلقوا حولها حلقا بعضها دون بعض ، فينصرف اليهم من مصلاه من الصبح ، فيتلو عليهم ما انزل الله عليه من ليلته ويحدثهم ويحدثونه (١٧٠) . كما روى عنه انه – صلى الله عليه وسلم – نهى عن الجلوس فى وسط الحلقة ، وقد فسر ذلك لانه يستدبر فى جلوسه فى وسط المجموعة بعضهم بظهره فيؤذيهم ، فيسبونه ويلعنونه (١٧١) .

وكانت الاسطوانة التى اعتاد « الشيخ المعلم » ان يعقد فيها مجلس درسه تعتبر فى بعض الاحيان – وقفا عليه دون غيره ، ومما يذكر فى هذا الشان ان الفقيه ابراهيم بن نفطويه ( ت ٣٢٣ هـ ) ظل يجلس للتدريس الى اسطوانة معينة فى جامع المنصور ببغداد لمدة خمسين سنة

---

( ١٦٩ ) المصدر السابق – جـ ١٢ ص ١٧٤ .

( ١٧٠ ) وفاء الوفا للسمهورى جـ ٢ ص ٤٤١ – ٤٤٥ .

( ١٧١ ) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة ( حلق ) جـ ١ ص ٧٠٠ .

لم يبدلها او يتحول عنها (١٧٢) وقد روى عن الامام مالك ، انه كان يرى انه اذا ارتسم القائم بالتدريس بموضع معين من المسجد وجعل فيه مجلسه باستمرار وانتظام حتى عرف به ، اصبح احق من غيره بذلك المكان ، بينما يرى جمهور الفقهاء ان مثل هذا التخصيص والاحتكار للموضع ليس بالحق المشروع واعتبروه من قبيل الاستحسان فقط ، فاذا قام صاحب الدرس من موضعه زال حقه منه واصبح السابق اليه احق به لقول الله تعالى : « والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد » (١٧٣).

وكان من الامور التى تعارف عليها بعض اهل اليسار والغنى لتخليد ذكراهم وقف الحبوس التى تدر دخلا ثابتا خصوا به المشتغلين بالعلم من المدرسين والطلاب سواء من اهل البلد او الوافدين من خارجها ، وكان هذا المال لا يصرف الا لمن اتخذ موضعه عند سارية محددة بأحد المساجد الجامعة المشهورة ، فكانت هذه «المنحة العلمية» بجانب فائدتها فى التعريف والتذكير بصاحبها ، من اجل مظاهر تشجيع العلم وحث الناس على الاقبال عليه والاشتغال به ، والرحلة فى طلبه ، ولا نستبعد ان يكون « الشيخ المعلم » الذى كان ــ قبل وفاته ــ يتخذ مجلسه عند تلك السارية هو صاحب الوقفية اذا كان يتمتع بقدر معقول من الثراء ، او يكون نفر من ثراة القوم واغنيائهم ، او من اصحاب السلطان والجاه هم اصحاب مثل تلك « المنح » وخصصها صاحبها لاسم « الشيخ المعلم » الذى اعتاد ان يتخذ مكانه عند السارية المعينة تكريما له واعترافا بفضله على العلم ، ومما يذكر فى هذا الصدد ان ابن جبير قد استوقف نظره وجذب انتباهه مثل هذا الامر عندما زار المسجد الجامع بدمشق فقال : « واغرب ما يحدث به ان السارية من السواريه هى بين المقصورتين القديمة والحديثة لها وقف معلوم يأخذه المستند اليها للمذاكرة والتدريس ، ابصرنا بها فقيها من اهل اشبيلية يعرف بالمرادى » (١٧٤) ولا نبتعد عن الحقيقة او نغالى كثيرا اذا قلنا ان ما لاحظه الرحالة المغربى عن « منحة السارية » بأحد المساجد الجامعة الكبيرة بالشام ، قد لا تكون الاولى او الوحيدة ، بل ربما كانت من الامور المتعارف عليها فى بلاد المشرق الاسلامى على الاقل ، لتشجيع العلم وحث الناس على الالتحاق بمجالسه فى المساجد ، كما تثبت فى الوقت نفسه اهمية دور المساجد فى الحياة العقلية وتؤكد على انه بقى على الدوام افضل مكان لنشر العلم وتحصيله والتعريف بالقائمين على خدمته وتخليد ذكراهم .

والواقع ان ما شاهده ابن جبير بالمسجد الجامع فى حاضرة الامويين بالشام يشبه الى حد بعيد ما نراه الآن فى بعض الجامعات الحديثة والعريقة على حد سواء عندما تطلق على احد

---

( ١٧٢ ) انظر : دكتور احمد فكرى ــ مساجد القاهرة ومدارسها ، جـ ٢ ص ١٤٤ ــ ١٤٥ آدم متز ، الحضارة الاسلامية ــ جـ ١ ص ٢٥١ .

( ١٧٣ ) انظر ــ الماوردى ــ الاحكام السلطانية ــ ص ١٨٩ .

( ١٧٤ ) رحلة ابن جبير ــ ص ٢٦٠ .

مدرجاتها او قاعات الدرس بها اسم واحد من كبار العلماء والمبرزين فى العلم تخليدا لذكراه ، او تلك المنح العلمية التى تخصصها الدولة باسم ذلك العالم الكبير ، وتقدمها لمن يتفوق من الطلاب فى ميدان تخصصه . ومهما كان الأمر فان تلك الملاحظة التى وصفها ابن جبير « بالغرابة » فى القرن السادس الهجرى ( الثانى عشر الميلادى ) ، غدت فى عصرنا الحاضر ، بعد تطور المجتمعات واتساع دائرة المعرفة والاقبال على العلم ، من الامور الطبيعية التى لا تستوقف النظر او تثير العجب بقدر ما تدل على التقدم الحضارى والتعاون الثقافى وتداول العلم والفكر بين الشعوب .

اما « **الشيخ المعلم** » الذى كان يتخذ من المسجد مجلسا له ، فكان ــ دون ريب ــ يتمتع بقدر واف من الاحترام والتقدير والهيبة والوقار ، ولكى يحظى بمثل هذه الصفات من تلامذته ، كان عليه بعد تفقهه وعلمه ان يتبع أمورا خاصة وسلوكا معينا خلال الدرس وخارج مجلسه ، وقد جمع صاحب العقد الفريد ذلك فى قوله : « ومن تمام آلة العالم ان يكون شديد الهيبة ، رزين المجلس وقورا ، صموتا ، بطىء الالتفات ، قليل الاشارات ، ساكن الحركات ، لا يصخب ولا يغضب ، ولا يبهر فى كلامه ، ولا يمسح عثنونه ( لحيته ) ــ عند كلامه فى كل حين ، فان هذه كلها من آفات العى » (١٧٥) .

من جهة اخرى ، حدثنا العالم الفقيه بدر الدين بن جماعة ( ت : ٧٣٣ هـ ) فى كتابه « **تذكرة السامع والمتكلم فى ادب العالم والمتعلم** » عن مجموعة من النصائح التى يتوجب على المدرس ان يعمل بها لكى ينجح فى عمله بالمدرسة بعد ظهور هذه المؤسسة العلمية وانتشارها فى عالم الاسلام منذ القرن الرابع الهجرى ( العاشر الميلادى ) ومشاركتها للمسجد فى هذه المهمة الجليلة . اشار ابن جماعة على المدرس بالا يعمل وقت جوعه او عطشه او همه او غضبه او اضطرابه او قلقه ، ثم تكلم عن المنهج والطريقة التى عليه ان يتبعها اذا اراد الفائدة والمصلحة لطلابه ، فحثه على عدم التكرار والاطالة فى الحديث حتى لا يمل السامع ، وان يراعى فى الوقت نفسه عدم الايجاز او التقصير حتى لا يختل المعنى ، ثم ذكره بالا يرفع صوته حتى لا يتجاوز مجلسه ولا يخفضه بدرجة يتعذر معها على الحاضرين سماعه والالمام بما يقول (١٧٦) . والحق ان مثل هذه النصائح والملاحظات يمكن ان تنسحب على كل من يمارس التدريس سواء فى المدرسة او المسجد او الكتاب وغيرها من مراكز العلم لان مهمة المشتغل به تتمثل فى توصيل المعلومة الى ذهن السامع بطريقة سهلة مبسطة واضحة بحيث تتناسب مع قدراته العقلية وحصيلته العلمية ، فاذا اضفنا الى ذلك ما اشرنا اليه من قبل مما كان يتمله بعض « الشيوخ » مع طلابهم فى حلقات الدرس

---

( ١٧٥ ) ابن عبد ربه ــ العقد الفريد ــ جـ ٢ ص ٢١٠ .

( ١٧٦ ) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم ــ التربية عبر التاريخ ــ ص ١٧٢ .

بالمساجد باتاحة الفرصة لهم واثارة عقولهم بالحوار والمناقشة والمناظرة والسؤال والجواب لتضاعفت الفائدة واصبح الطالب مؤهلا للمساهمة في العطاء الفكري وقادرا على المشاركة الايجابية بالرأي السديد والقرار المناسب في كل ما يواجهه في ميدان العلم والعمل من مشاكل ومصاعب وقضايا .

**تبقى بعد ذلك العرض اشارة الى « اجازة الطالب والطريقة التي كان يتم بها كتابه ونشر مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من المشتغلين بالعلم وتدريسه .** فتحدثنا النصوص والدراسات المختلفة ان الطريقة التقليدية التي شاعت واتبعها « الشيوخ المعلمون » كانت تتلخص في ان يملي كل منهم على تلاميذه الذين يحضرون مجلسه العلمي ما يريدهم ان يعرفوه ، سواء عن رأي السلف ، او رأيه هو وفكره وفلسفته الخاصة ، والطلاب من جانبهم يدونون ما يقول ، وفي بعض الاحيان كان النابهون منهم لا يكتفون بما يلقى عليهم في حلقة الدرس ، فكانوا يتسابقون الى لقاء شيخهم بعيدا عن ذلك المجلس العام سواء في المسجد او في منزله ، وكان هو بدوره يسعد بهم ويعجب بحرصهم على الاستزادة والاستفادة منه ، فيسمع منهم ما كتبوا ويناقشهم فيه ، ويصحح لهم تارة ويضيف ما يرى تارة اخرى ، وقد يتكرر مثل هذا اللقاء العلمي مرات ومرات ، بل قد يستمر لفترة طويلة قبل ان يقتنع « الشيخ المعلم » ويرضى عن كل ما دونه وجمعه هؤلاء الطلاب من مريديه الذين تربوا في « مدرسته » فسمعوا منه واخذوا عنه ونهلوا من معين علمه وفكره الخصب ، عندئذ تصبح هذه الحصيلة العلمية التي جمعتها هذه المجموعة الخاصة من تلاميذ شيخنا ، مؤهلة لاخراج مؤلف استاذهم الى عالم الوجود ، ويحدثنا في هذا الصدد صاحب الفهرست عن العالم واللغوي ابي عمر محمد بن عبد الواحد المطرز المعروف بالزاهد ، الذي عاش في القرن الرابع الهجري ( العاشر الميلادي ) ، انه ظل يملي كتابه في اللغة المعروف « بكتاب الياقوت » على طلابه الذين انتظموا في حلقته العلمية بمسجد ابي جعفر المنصور في بغداد سنة ٣٣١ هـ ، اي انه ظل يملي على طلابه مادة هذا الكتاب الجليل ( ارتجالا من غير كتاب ولا دستور مجلسا مجلسا ) اكثر من خمس سنوات واربعة شهور (١٧٧) . ونعلم في هذا الشأن ان فقه الامام ابي حنيفة النعمان ومذهبه لم يظهره الا تلاميذه الذين لازموه وانتظموا في حلقته وحضور مجلسه بمسجد الكوفة ، وكان على رأسهم ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم صاحب كتاب الخراج المعروف الذي وضعه للخليفة الرشيد واول من تولى منصب قاضي القضاة بالعراق ؛ وزميله ابو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني ؛ ثم جاء من بعدهما الفقيه ابو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي

---

**( ١٧٧ ) الفهرست لابن النديم ـ ص ١١٩ ـ ١٢٠ ـ انظر كذلك ما ذكره دكتور احسان عباس في كتابه « العرب في صقلية » ص ٩١ .**

( ت : ٢٥٦ هـ ) الذى بز نظرائه من اهل زمانه وعمل على اظهار فقه الامام ابى حنيفة ونشره ، وقد شهد له ابن النديم بذلك وقال « هو الذى فتق فقه ابى حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه بالحديث وحلاه فى الصدور » (١٧٨) .

هكذا عظم دور طلاب العلم حيث افادوا بصورة مباشرة فى الحركة العلمية وازدهارها ليس فقط بعد حصولهم على « الاجازة » التى تؤهلهم لأخذ اماكنهم للتدريس ، ولكن خلال فترة التحصيل والدراسة ، فلعب المولعون منهم بالعلم ، المتقدمون فى دراستهم الحريصون على ملازمة شيوخهم بالمواظبة على حضور مجالسهم وتدوين كل ما يلقى عليهم ، لعبوا دورا نشطا فعالا فى اخراج العديد من المؤلفات الهامة واظهارها للناس ، فحفظوا لنا بذلك الجهد المتواصل والعمل الدؤوب ، العديد من كتب التراث التى تزدان بها المكتبة العربية فى فروع العلم المتعددة ، والتى كان من الممكن الا تجد طريقها الى عالم النور ليستفيد بها من جاء من بعدهم .

لذلك كله كانت مثابرة الطالب على حضور مجلس « الشيخ المعلم » ومتابعة شروحه وتدوين ما يلقى عليه من الواجبات الاساسية والاعمال الرئيسية المكلف بها الطالب ، فاذا ما تأكد « شيخه » من كفاءته وقدرته على التحصيل واستفادته مما درس واستيعابه له ، اصبح مؤهلا « للاجازة » فيسطر له « الشيخ المعلم » على الورقة الاولى او الاخيرة من الكتاب الذى جمع مادته او قراه عليه خلال مدة الدراسة شهادة يقرر فيها ذلك وفى نفس الوقت يجيز له تدريس هذا الكتاب ايضا « والاجازة » من اقدم الاجازات التى وصلت الينا اخبارها تلك التى منحها محمد بن الاشعث الى تلميذه هارون بن موسى العكبرى يجيزه فيها ان يروى عنه ما حدده له فيها (١٧٩) .

**هكذا كان دور المسجد نشطا ومؤثرا فى المحافظة على العديد من مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من ائمة العلم وشيوخ المعرفة ، كما كان فى ذات الوقت وبنفس القدر من الاهمية مفيدا وفعالا فى تطور الحياة العقلية ونمو الفكر الاسلامى . ولكى يظهر هذا الجانب المضىء فى تاريخ المسجد فان الامر يحتاج الى وقفة اخرى نعالج فيها اثر المسجد فى نشأة المذاهب المختلفة باعتبارها عاملا حاسما فى تاريخ الفكر الاسلامى وتطوره** . ولكن هذا موضوع طويل ومشوق ويحتاج الى دراسة مستقلة . ولذا نرجو ان نعود اليه مرة اخرى فيما بعد . ولكن الذى لا شك فيه هو ان اتساع رقعة دولة الاسلام ودخول شعوب واجناس جديدة تحت سلطانها ، واختلاف البيئة فى تلك البلاد المفتوحة ، وما ترتب على ذلك من تباين فى المصالح التى تستنبط لاجلها الاحكام

---

( ١٧٨ ) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٢٠٤ .

( ١٧٩ ) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم ـ التربية عبر التاريخ ـ ص ٤١٧ .

والتشريعات فى المعاملات وفى معرفة الحلال والحرام ، بالاضافة الى التفاوت فى العقول ووجهات النظر فى فهم حقيقة النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة ، لا شك ان ذلك كله كان من الأسباب الاساسية التي ادت الى ظهور الائمة المجتهدين ومذاهبهم الفقهية وبالتالى الى تطور الحركة العلمية التشريعية بعد أن أضيف الى مصادر التشريع الاولى ـ القرآن والسنة ـ الاجماع والاجتهاد بالقياس والرأى من جهة ، وبعد تدوين السنة وفتاوى كبار الصحابة منذ اوائل القرن الثانى للهجرة من جهة اخرى .

**وعلينا ان ننبه هنا الى ان الاختلاف بين هؤلاء الائمة لم يكن على الأصول ولكن فى الفروع وفى النصوص التى تحتمل الاجتهاد فى التفسير** تمشيا مع قول الله تعالى : « هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات ، فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ، وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم » . فكان لكل من هؤلاء الائمة المجتهدين مذهب خاص يتكون من احكام فرعية استنبطت بخطة تشريعية خاصة، والجدير بالذكر ان المسجد الجامع كان له اثر كبير فى حياة هؤلاء الفقهاء المبرزين العلمية وفى نشاطهم الفكرى والعقلى ، فلعب دورا اساسيا فى نشأة المذاهب كلها دون استثناء ، وفى تعريف الناس بها ونشرها فى البلاد الاسلامية كما اوضحنا فى الصفحات السابقة .



* * *

# الامام ابو منصور الماتريدي



فتح الله خليف

## الماتريدى والاشعرى :

فى اواخر القرن الرابع الهجرى واوائل القرن الخامس ، اى منذ ما يقرب من الف عام ، شهد العالم الاسلامى تحولا عميقا فى مذاهب العقيدة ، وذلك بانتصار مذهب اهل السنة والجماعة فى مختلف ارجاء العالم الاسلامى على المذاهب الكلامية الاخرى وبخاصة مذهب المعتزلة . ففى العراق اعلن الامام ابو الحسن الاشعرى المتوفى عام ٣٢٤هـ انفصاله عن المعتزلة وعودته الى السنة بعد ان قضى اربعين عاما على مذهب الاعتزال . وفى بلاد ما وراء النهر كان الامام ابو منصور الماتريدى المتوفى عام ٣٣٣ هـ يتعقب ابوالقاسم الكعبى امام المعتزلة فى بخارى وسمرقند ويؤسس مدرسة اهل السنة والجماعة من الماتريدية فى تلك البلاد . وفى مصر اصدر الامام ابو جعفر الطحاوى المتوفى عام ٣٢١ هـ « بيان السنة والجماعة » ، ثم انصرف عن العقيدة الى الفقه ، فذاعت شهرته كفقيه لان اهل مصر رغبوا عن الخوض فى العقيدة واقبلوا على التفقه فى امر دينهم . اما الاشعرى والماتريدى فقد اشتغلا بعلم الكلام ووضعا اللبنات الاولى لمدرسة اهل السنة والجماعة من الاشعرية والماتريدية . يقول طاش كوبرى زادة « ثم اعلم ان رئيس اهل السنة والجماعة فى علم الكلام رجلان : احدهما حنفى والاخر شافعى ، اما الحنفى فهو ابو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى امام الهدى ..

واما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة امام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعي في حفظ عقائد المسلمين ابو الحسن الاشعري البصري ... » (١) وجاء في حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي على شرح العقائد النسفية التفتازاني : « المشهور من اهل السنة والجماعة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الامصار هم **الاشاعرة** اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن سالم ابن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام .... وفي ديار ما وراء النهر **الماتريدية** اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة » (٢) . ويقول الزبيدي : « اذا اطلق اهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية » (٣)

بالرغم من ان هذه النصوص توضح ان الاشعري والماتريدي هما علما اهل السنة والجماعة فانه وجد دائما ميل التقليل من شأن الماتريدي وتقديم الاشعري على انه علم الاسلام المدافع عن العقيدة ضد المبتدعة المنحرفين عن السنة ومذاهب السلف . (٤) هذا مع ان الماتريدي كان اسبق من الاشعري الى نصرة مذهب اهل السنة والجماعة ،(٥) كما نشأ على السنة ومات عليها ، بينما نشأ الاشعري على الاعتزال وظل معتزليا الى سن الاربعين . (٦)

ويبدو هذا الميل نحو التقليل من شأن الماتريدي في اهمال كثير من المؤرخين واصحاب التراجم له ، فلم يذكره ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، اي بعد وفاة الماتريدي بأقل من خمسين عاما ، بينما يذكر الامام ابو جعفر الطحاوي المتوفى عام ٣٢١ هـ معاصر الماتريدي وشيخ الاحناف وامام اهل السنة في مصر،(٧) كما يذكر الاشعري (٨) . ولم يترجم له ابن خلكان (٩) ولا ابن العماد ولا الصفدي ولا صاحب فوات الوفيات . بل ان ابن خلدون لم يذكره في مقدمته في الفصل الذي كتبه عن علم الكلام . كما اهمله جلال الدين السيوطي ، فلم يذكره في طبقات المفسرين بالرغم من ان الماتريدي علم من اعلام التفسير، يشهد بذلك تفسيره الكبير المسمى تأويلات القرآن أو تأويلات اهل السنة . (١٠)

---

( ١ ) مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ٢ ص ٢١ ، ٢٢،طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

( ٢ ) شرح العقائد النسفية ص ١٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٦هـ .

( ٣ ) اتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ٦ ، طبعة القاهرة .

( ٤ ) Macdonald, D.B., **Development of Muslim Theology**, p. 187, London 1903,
وايضا مقالته في : The Encyclopaedia of Islam, Art. Maturidi.

( ٥ ) البياضي : اشارات المرام ص ٢٣ .

( ٦ ) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري ص ١٩ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

( ٧ ) الفهرست ص ٢٩٢ ، طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .

( ٨ ) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

( ٩ ) وهو يترجم ايضا للطحاوي .

( ١٠ ) منه مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣/تفسير . ويعد المجلس الاعلى للشئون الاسلامية في مصر في نشره .

ومن الغريب ان يشارك أصحابه أنفسهم – بدون قصد منهم – في اركاء هذا الميل . فالأحناف في طبقاتهم وتراجمهم مروا على صاحبهم سريعا حتى لا يكاد يظفر الباحث في هذه المصادر الا بشذرات قليلة عن حياة الماتريدي (١١) .

ولو قارنا ما كتبه الشافعية في طبقاتهم عن الاشعري بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عناية الشافعية بامامهم ومقدار تقصير الاحناف في حق شيخهم .

بل ان الامر لم يقتصر على أصحاب الطبقات وانما تعداه الى من نصروا مذهب الماتريدي وعقيدته . فالامام عمر النسفي لا يذكر الماتريدي في كتابه : « العقائد النسفية » . ولقد اتخذ الأزهر في مصر هذا الكتاب مصدرا أساسيا في دراسة التوحيد منذ زمان بعيد ، وما زال الى يومنا هذا هو العمدة عند علماء الازهر وطلابه في مادة التوحيد ، وكتاب العقائد النسفية لا يعدو أن يكون مجرد فهرست لكتاب « تبصرة الادلة في أصول الدين » للامام ابي المعين النسفي ، وهو اكبر من جاء بعد الماتريدي ونصر مذهبه ، واسهم بحق في تدعيم العقيدة الماتريدية فكان واحدا من اعظم ائمتها شأنا بعد الماتريدي (١٢) . وكان من الطبيعي أن ينال الماتريدي والماتريدية حظا أوفر من العناية تبعا لذلك ، ولكن يبدو أن علم التوحيد نفسه ، وهي التسمية المفضلة عند علماء الازهر لعلم الكلام أو علم اصول الدين ، ليس محل عناية كبيرة لدى الازهريين ، فمن المؤكد انهم يفضلون التوسع في علوم الفقه والتفسير واللغة على التوسع في الخوض في علم اصول الدين .

ويقول مكدونالد بأن محمد عبده تأثر بالماتريدي دون ان يذكر اسم الماتريدي في رسالته . ونقول انه ليس من الغريب ان يتأثر محمد عبده بالماتريدي لانه درس التوحيد في الازهر في العقائد النسفية ، وهي نص في العقيدة على مذهب الماتريدي كما قدمنا . ورسالة التوحيد للامام محمد عبده تشهد على هذا التأثر .

## اتفاق الماتريدي والاشعري في المنهج واصول المذهب

يسلك الماتريدي – كما يسلك الاشعري – منهجا وسطا بين الحرفيين والعقليين ، بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمكيفة المحددة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة. كما يتخذ الماتريدي والاشعري موقفا متوسطا معتدلا من الجبرية ومن غلاة الرفض. فيتوسط شيخا السنة بين هذه الفرق ، ويلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب ، فليس المذهب الا تطبيقا للمنهج . يلتقيان في اثبات صفات الله ، وفي كلامه الازلي ، وفي جواز رؤيته ، وفي بيان عرشه واستوائه ، وفي افعال عباده، وفي امر مرتكب الكبيرة منهم ، وفي شفاعة رسوله . وتلك هي اهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين ، بل انها اهم موضوعات علم الكلام .

---

( ١١ ) انظر الكفوي : كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ،التميمي ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية جـ ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوي ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٩٥ طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

( ١٢ ) فرغت من تحقيق مخطوطة « تبصرة الادلة في اصول الدين » للامام ابي المعين النسفي عام ١٩٧٥ ، واودعتها المطبعة الكاثوليكية في بيروت لتنشر في سلسلة بحوث ودراسات التي يشرف عليها معهد الدراسات الشرقية بالجامعة اليسوعية ببيروت . وهي نفس السلسلة التي صدر عنها كتاب التوحيد للامام الماتريدي الذي نشرته عام ١٩٧٠ . ولكن ظروف الحرب الاهلية في لبنان حالت دون ظهور هذا النص الهام فبقي حتى كتابة هذه السطور في عهدة المطبعة الكاثوليكية . وكان من المقدر ان يصدر عام ١٩٧٧ . ونأمل ان يجد طريقه الى النور في الغد القريب لتحظى بذلك الماتريدية بمثل ما تستحق من اهتمام .

يتوسط الاشعرى فى الصفات فيذكر ابن عساكر انه « نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وانهم عطلوا وابطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : ان لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالابصار » (١٣)

وكذلك يفعل الماتريدى ، اذ نقرا فى كتاب التوحيد « وليس فى اثبات الاسماء وتحقيق الصفات تشابه ... كنا اردنا به ما يسقط الشبه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع فى كل ما نسميه به ونصفه » (١٤)

ويتوسط الاشعرى فى رؤية البارى فيقول ابن عساكر : « وكذلك قالت الحشوية المشبهة ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المرئيات وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال ، فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا **تكييف** ، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف ، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا **مكيف** » . (١٥)

والى مثل ذلك ايضا يذهب الماتريدى فيقول: « القول فى رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير ادراك ولا تفسير .... ولا نقول بالادراك لقوله : « لا تدركه الأبصار » فقد امتدح به بنفى الادراك لا بنفى الرؤية ... وايضا ان الادراك انما هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ... فان قيل : كيف يرى ؟ قيل بلا كيف ؟ ، اذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم او يقدره العقل لتعاليه عن ذلك » . (١٦)

فالاشعرى والماتريدى « **بلا كيفة** » ينفيان الكيف من الرؤية ومن كل **الصفات الخبرية** التى وردت فى التنزيل واخبر الله بها والتى يدل ظاهر معناها على **الأعضاء والجوارح** . قيد الله بلا كيف وكذلك الوجه والعين والساق .

ويتوسط الأشعرى فى افعال العباد فيقول ابن عساكر : « وكذلك قال جهم ابن صفوان: العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة : هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الاحداث ، ويقدر على **الكسب** ، ونفى قدرة **الاحداث** واثبت قدرة الكسب » (١٧)

والى مثل ذلك ايضا يذهب الماتريدى فيقول : « اختلف منتحلو الاسلام فى افعال

---

( ١٣ ) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ . وانظر ايضا : الاشعرى ، كتاب اللمع ص ١٠ ــ ١٢ ، ومقالات الاسلاميين ص ٢٢٠ ، ٢٢٥ .

ALLARD, M., Le Probleme des Attributs Divins, pp. 173-285.

( ١٤ ) الماتريدى : كتاب التوحيد ، ص ٢٢ ــ ٢٥ .

( ١٥ ) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ ــ ١٥٠ .

( ١٦ ) الماتريدى : كتاب التوحيد ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

( ١٧ ) تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ .

الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتها لله .... وعندنا لازم لحقيق الفعل لهم ... وليس في الاضافة الى الله نفى ذلك ، بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه ، **واوجدها بعد ان لم تكن** ، والخلق على **ماكسبوها** وفعلوها ... » (١٨)

فالفعل عند الرجلين يتوزع بين الله وبين الانسان ، اذا اضيف لله يسمى خلقا ، اى ان قدرة الاحداث او الايجاد بعد العدم هي لله سبحانه وتعالى ، واذا اضيف للانسان يسمى كسبا .

وهكذا في جميع اصول المذهب يلتقي شيخا السنة على منهج واحد ومذهب واحد في اهم مسائل علم الكلام التي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين .

وعلى ذلك فليست الماتريدية وسطا بين الاشعرية والمعتزلة كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري ومن تابعه على هذا الرأى(١٩) كما انها ليست اقرب الى الاعتزال منها الى الاشعرية كما يعتقد الدكتور محمود قاسم الذي يذهب ايضا الى حد القول بأن الماتريدية لا تتفق مع الاشعرية الا في مسائل قليلة ليست بالجوهرية . (٢٠)

كيف يمكن ان نعتبر صفات الله مسألة ليست جوهرية، وعلماء الكلام انفسهم يسمون علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ، فيعرفونه بأهم موضوعاته . (٢١) وكيف يمكن ان يقال ان صفة الكلام ليست من الموضوعات الجوهرية؟ وهي اظهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين ، واتخذ لونا سياسيا حين امتحن الامام احمد بن حنبل في كلام الله ، (٢٢) بل وتسمى بها علم الكلام . يقول الشهرستاني : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت ايام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، اما لان اظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ... » (٢٣)

وهل يمكن ان يقال ان الرؤية والعرش وكسب العباد وغيرها من المسائل التي اتفق عليها شيخا السنة ليست بالمسائل الجوهرية؟ نقرأ في صفة اهل السنة من الاشعرية والماتريدية : « انهم المخالفون في الاصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية وجواز رؤية اعمى العين بقة اندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، واسناد جميع الموجودات الى الله تعالى ، وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ... وما وقع بين اهل السنة من مخالفات فتلك في التفاريع » (٢٤)

نعم ، يتفق اهل السنة في الاصول ، ويختلفون بعد ذلك في الفروع . يتفقون على اثبات الصفات الذاتية على انها معاني قديمة

---

( ١٨ ) كتاب التوحيد ص ٢٢٥ – ٢٢٦ .

( ١٩ ) من امثال الشيخ ابو زهرة في كتاب تاريخ المذاهب الاسلامية ص ٢١٢ ص ٢١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .

( ٢٠ ) محمود قاسم : مناهج الادلة في عقائد الملة ص ١١٨ – ١٢٢ من مقدمة الكتاب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٤ .

( ٢١ ) العقائد النسفية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

( ٢٢ ) ابن الجوزى : مناقب الامام احمد بن حنبل ص ٢٠٨ – ٢١٢ ، القاهرة ١٩٢١ .
PATTON, W.M., **Ahmad Ibn Hanbal and the Minha, Leyden,** 1897.

( ٢٢ ) الشهرستاني : كتاب الملل والنحل ج ١ ص ٣٢ ، طبعة المثنى ببغداد .

( ٢٤ ) البياضي ، اشارات المرام من عبارات الامام ص ٥٢ .

قائمة بذات الله ؛ ليست هي ذاته ولا غير ذاته . فالله عندهم عالم بعلم او عالم وله علم (٢٥) ؛ وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته ، ليس هو ذاته ولا غيرها . وكذلك الحال في قدرته وارادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه . وجميع اهل السنة من ماتريدية واشعرية متفقون على هذه الصفات السبعة ، ولكنهم مختلفون بعد ذلك حول اثبات عدد آخر من الصفات كصفات البقاء وصفة التكوين . فالاشعرية والماتريدية متفقون على ان الله تعالى باق ، ولكنهم مختلفون في معنى بقائه : هل هو باق ببقاء ، وبقاؤه صفة له زائدة على ذاته قائمة بذاته ، ام انه باق بذاته لا ببقاء زائد على ذاته ؟ بعبارة اخرى : هل البقاء او استمرار الذات في الوجود معنى زائد على وجود الذات ام انه هو عين وجود الذات في الزمان الثاني . والذهن يفرق بين وجود الشيء وبقائه . ففي الزمان الاول الوجود يقال للشيء بانه موجود وفي الزمان الثاني يقال للشيء بانه باق . وفي راي الاشعري وكثير من اصحابه ان البقاء صفة زائدة على ذات الباقي مثلها في ذلك مثل العلم والقدرة والارادة وسائر صفات المعاني . ونصر قول الاشعري نفر من الماتريدية منهم الامام نور الدين الصابوني مخالفا بذلك جمهور اصحابه من الماتريدية الذين ينكرون ان يكون البقاء صفة زائدة على ذات الباقي ، كما ينكره بعض الاشاعرة كامام الحرمين وفخر الدين الرازي . (٢٦)

اما صفة التكوين فان الما تريدي واصحابه يعتبرونها صفه حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته بينما هي عند الاشاعرة صفة اضافية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال شانها في ذلك شان كل صفات الفعل التي هي عند الاشاعرة حادثة بحدوث الافعال . وقد اثبت الماتريدية صفة التكوين وقالوا بانها الصفة التي تتعلق بايجاد الممكنات وتؤثر في اخراجها من العدم الى الوجود ، وقصروا تعلق صفة القدرة بصحة وجود المخلوق ، لان القدرة تتعلق بالممكنات حال كونها ممكنات ، ولكن لا شأن لها بايجاد الممكنات لان ذلك وظيفة التكوين اوالتخليق.

اما الاشعرية فيرون ان القدرة هي الصفة المتعلقة بايجاد الاشياء والمؤثرة في اخراجها من العدم الى الوجود ، غاية ما هناك ان هذا التعلق متوقف على انضمام الارادة وتابع للعلم ، بمعنى ان ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته ، والارادة تخصص زمان الوقوع وليس التكوين الا تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة الله ايجاده ، ومن ثمة كانت صفة نسبية حادثة . فالقدرة عند الاشاعرة لها تعلق صلوحي قديم ، وهو تعلقها بصحة وجود الاشياء ؛ والآخر تعلق تنجيزي حادث ؛ وليس التكوين سوى هذا التعلق التنجيزي الحادث الذي هو نفس اخراج الاشياء من العدم الى الوجود . وعلى ذلك لايرى الأشاعرة معنى لاثبات التكوين صفة زائدة فيها طالما ان القدرة هي الصفة المؤثرة في ايجاد الأشياء . (٢٧)

اذن فوراء الاختلاف بين الاشعرية والماتريدية في صفة التكوين اختلاف في صفات الفعل ، واختلاف في صفة القدرة ووظيفتها . ولايخرج واحد من دائرة أهل السنة لانه

---

(٢٥) يقول النسفي : « لم اعلم ان عبارة اهل الحديث في هذه المسالة ان يقال : ان الله تعالى عالم بعلم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات . واكثر مشايخنا ( يقصد الماتريدي والاتباعه ) امتنعوا عن هذه العبارة احترازا عما يتوهم ان العلم آلة واداة ، فيقولون : الله تعالى عالم وله علم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات » . تبصرة الادلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ، فصل بعنوان « الكلام في اثبات صفات الله تعالى » .

(٢٦) Kholeif, F., **Study on Fakhr Al-Din al-Razi**, pp. 89-90.

(٢٧) Ibid, pp. 89-104.

اختلف مع أصحابـه في تفاريع المذهب ، لأن الاصل ثابت ومتفق عليـه وهو اجماع أهـل السـنة على اثبات الصفات الزائدة على الذات كمعاني قديمة لا هي الذات ولا هي غير الذات .

والاجماع منعقد بين أهـل السـنة مـن الماتريدية والأشعرية على جواز رؤية الله بلا كيفية ، فهم بلا كفة في الرؤيـة والصفات الخبرية كما قلنا ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على أن ذلك هـل يعلـم بدليل من العقل او ان ذلك مرده الى النقل وحـده . اما النقل فلا خلاف بينهم على ان الرؤية واجبا سمعا (٢٨) لكنهم يختلفون بعد ذلك حـول امكان التدليل على جواز رؤية الله عقلا . اما الماتريدي فانه يرى أن العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله ، ويذهب الى اننا نؤمن بالرؤية من غير تفسير لأنها ثابتة بالكتاب والسنة . (٢٩) أما الاشعري فقد ذهب الى انه يمكن التدليل عقلا على جواز رؤية الله ، وله على ذلك دليل مشهور يسميه المتكلمون بدليل الوجود يمكن ان نلخصه على النحو الآتي : ان امكان الرؤية في الشاهد انما نشأ من الوجود لاغير ، والله تعالى موجود فيجوز ان يرى . اما أن المرئيات في الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير ، فالدليل عليه اننا نرى اشيـاء مختلفة الحقائـق مـن جواهر واعراض ، ولايجوز ان يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لان ذلك يؤدي الى ان يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع في بداية العقول . فلا بد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها نرجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة تنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعـراض الا الوجـود والحدوث ، لكـن الحدوث لايجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ، لأن الحدوث عبارة عن وجود مسـبوق بعدم ، والعدم لاتأثير له في الحكم . واذا لم يصـح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشـاهد والغائب فاذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته . واذا حصلت العلـة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته . (٣٠)

وقد اصطنع جميع اصحاب الأشعري هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازي الذي خالف الأشعري وجميع الأشاعرة في ذلك واعلن أنه ينحاز الى ابي منصور الماتريدي ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . (٣١) وكما انشق الرازي عن اصحابه من الاشاعرة ورفض متابعتهم على الدليل العقلي على امكان الرؤية وانضـم الى الماتريدي كذلك انشق جميع اصحاب الماتريدي عنه وانضموا الى الاشعري واصحابه مصطنعين نفس دليله على جواز رؤية الله تعالى عقلا . (٣٢)

هذه بعض الأمثلة على الخلافات الفرعية بين مدرستي أهل السـنة والجماعة . (٣٣) وهي

---

( ٢٨ ) الاشعري ، الابانة ص ٩ ، ١٠ ، اللمع ص ٢٤ ، الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٧٧ ــ ٨٥ .

( ٢٩ ) كتاب التوحيد ص ٧٧ .

( ٣٠ ) الاشعري : اللمع ص ٣٢ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، الرازي : الاربعين ص ١٩١ .

( ٣١ ) كتاب الاربعين ص ١٩١ .

( ٣٢ ) انظر مثلا تبصرة الادلة للنسفي مخطوطة القاهرة رقم٤٢ توحيد ، عمر النسفي : العقائد النسفية ص ٩٤ ، كشف الاسرار البزودي جـ ١ ص ٥٩ ، البداية لنور الدين الصابوني ص ٧٧ ــ ٨٠ .

( ٣٣ ) انظر في هذه الخلافات الفرعية : شيخ زادة ، نظم الفرائد وجمع الفوائد ، أبو عذبة ، الروضة البهية في ما بين الاشعرية والماتريدية ، عبد الله بن موسى ، خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية ، مخطوطة دار الكتب رقم ٢٤٤١ ج ضمن مجموعة من ورقة ٩٥ ــ ١١٤ . تاج الدين السبكي ، قصيدة في الخلاف بين الاشعرية والماتريدية ، مخطوطة الجامعة المصرية رقم ٢٠٢ .

تبين لنا بوضوح كيف ان مثل هذه الخلافات لم تكن قاطعة بين المدرستين . فقد وجدنا أصحاب الماتريدى يخالفون شيخهم احيانا وينصرون رأيا للأشعرى ، كماوجدنا الأشعرية يخالفون شيخهم ويعتنقون راى الماتريدى . وعلى ذلك لايجوز ان تتخذ مثل هذه الخلافات الفرعية سندا للحكم على الماتريدى بانها اقرب الى المعتزلة منها الى الاشاعرة . ولو سلكنا مثل هذا المسلك لاخرجنا شيخا من شيوخ الاشاعرة مثل الامام فخر الدين الرازى من دائرة اهل السنة ووضعناه بين رجال الاعتزال ، فانه يمضى احيانا مع المعتزلة الى الحدالذى يجعله لايتورع من ان يستخدم اعتراضاتهم ضد الأشعرى واصحابه فى كثير من المسائل . ورغم انه قد سار فى الطريق شوطا طويلا مع المعتزلة الا انه مع ذلك ظل فى نطاق اهل السنة لانه لم يخرج على المبادىء الاعتقادية الاساسية لأهل السنة والجماعة . فليست العبرة بما بين رجال اهل السنة من خلافات فى التفاريع ولكن العبرة بالاجماع على المبادىء والاصول . يقول ابن السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب : « اعلم ان اهل السنة والجماعة كلهم اتفقوا على معتقد واحد فيما **يجب ويجوز ويستحيل** ، وان اختلفوا فى الطرق والمبادىء الموصلة لذلك ..... وبالجملة فهم .. اهل النظر العقلى وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الاشعرية أبو الحسن الأشعرى ، وشيخ الحنفية ابو منصور الماتريدى . وهم متفقون فى المبادىء العقلية فى كل مطلب يتوقف السمع عليه ، وفى المبادىء السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط ، واتفقوا فى جميع المطالب الاعتقادية الا فى مسائل (٣٤) .

• • •

نعود بعد هذه الجولة مع شيخى أهل السنة والجماعة لتزيد الأمر وضوحا وجلاء لمذهب الماتريدى ، وهو موضوع بحثنا ، ونتعرف على الرجل واعماله .

## ١ ـ الماتريدى : الرجل واعماله

### اسمه ونسبه :

هو الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ، والماتريدى نسبة الىالقرية التى ولد بها وتسمى ماتريد أو ماتريت (٣٥) . وماتريد قرية من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النهر ، ويراد بالنهر هنا نهر جيحون (٣٦) . ويلقب الماتريدى عند اصحابه بعلم الهدى وامام الهدى وامام المتكلمين ، وكلها تدل على مكانته عند اصحابه ومنزلته فى العلم وجهاده فى نصرة السنة والدفاع عن العقيدة واحياء الشريعة (٣٧) .

لا نعرف شيئا عن والديه ولا عن احد من اسرته ، وان كان المؤرخون يذكرون ان نسبه يرجع الى ابى ايوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى ، وهو الذى نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر للمدينة(٣٨) .

---

( ٣٤ ) اليافى ، اشارات الرام ، هامش ص ٢٩٨ .

( ٣٥ ) السمعانى ، كتاب الانساب ص ٤٩٨ ، طبعة ليدن ولندن ١٩١٢ .

( ٣٦ ) يصف القدسى نهر جيحون فيقول « ووجدت فى كتاب بالبصرة اربعة انهار من الجنة فى الدنيا : النيل وجيحون والفرات والرس » احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ٢٣ ، طبعة ليدن ١٩٠٦ .

( ٣٧ ) الكفوى ، كتاب اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م ورقة ١٢٩ ، التميمى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم جـ ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٩٥ القاهرة ١٣٢٤ هـ .

( ٣٨ ) السمعانى ، كتاب الانساب ص ٤٩٨ ، الزبيدى ، اتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ٥ .

ولذلك نجد الامام البياضي يذكر « الانصاري » صراحة عند ذكر اسم الامام الماتريدي حيث يقول : الامام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الانصاري (٣٩) .

ولا يذكر احد من المؤرخين تاريخ مولده ولكن كان من المرجح انه ولد حوالي ٢٣٨ هـ لان احد اساتذة الماتريدي هو محمد بن مقاتل الرازي الذي توفي عام ٢٤٨ هـ فان صح ذلك يكون الماتريدي قد عاش ما يقرب من المائة عام ، لان المؤرخين متفقون على انه توفي عام ٣٣٢ هـ / ٩٤٤ م (٤٠) .

**ثقافته :**

نقرا في المصادر التي بين ايدينا ان الماتريدي تفقه في العلم على ائمة العلماء في عصره الذين اخذوا العلم بدورهم عن سلسلة من العلماء تنتهي الى الامام ابي حنيفة . يذكر الكفوي ان الامام الماتريدي « تخرج بابي نصر العياضي ، وتفقها على ابي بكر احمد الجوزجاني ، عن ابي سليمان الجوزجاني ، عن محمد ، عن ابي حنيفة » (٤١) . ويقول الزبيدي : « تخرج بالامام ابي نصر العياضي .. ومن شيوخه الامام ابو بكر احمد بن اسحق ابن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز .... ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري .... فاما ابو بكر الجوزجاني وابو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الامام ابي سليمان بن موسى ابن سليمان الجوزجاني ، وهو على الامامين ابي يوسف ومحمد بن الحسن ، وتفقه محمد ابن مقاتل ونصير بن يحيى ايضا على الامامين ابي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ، وابي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ، واخذ محمد بن مقاتل ايضا عن محمد بن الحسن ، اربعتهم عن الامام ابي حنيفة » (٤٢) .

اما ابو نصر العياضي اول شيوخه فهو انصاري مثله، يرجع نسبه الى يحيى بن قيس ابن سعد بن عبادة الانصاري الخزرجي (٤٣) . كان من اهل العلم والجهاد ، فقد استشهد خلف اربعين رجلا كلهم من اقران الماتريدي وهو يحارب الكفرة في بلاد الشرك (٤٤) . ويذكر المؤرخون انه لم يكن احد يضاهيه في البلاد في علمه وورعه (٤٥) . وقد ورث ولداه الامامان الكبيران ابو احمد العياضي وابو بكر العياضي عن ابيهما الورع والتقوى حتى قيل في حق ابنه احمد : « الدليل على صحة مذهب ابي حنيفة ان ابا بكر احمد العياضي على مذهبه ، ولو لم يكن ذلك مذهبا مختارا لم يعتقده ابو احمد العياضي رحمه الله » (٤٦) .

ورغم ان ابا نصر العياضي كان شيخا للماتريدي فانه كان يجلس معه في حلقة ابي بكر احمد الجوزجاني ، فقد تخرجا معا في حلقته . ويذكر الكفوي ان ابا بكر احمد

---

(٣٩) البياضي ، اشارات المرام من عبارات الامام ص ٢٣ طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

(٤٠) الكفوي ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ، التميمي، الطبقات السنية جـ ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوي ، الفوائد البهية ص ١٩٥ ، ابن قطلو بغا ، تاج التراجم في طبقات الحنفية ص ٥٩ طبعة بغداد ١٩٦٢ .

(٤١) كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ .

(٤٢) اتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ٥ .

(٤٣) الكفوي ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٣٠ .

(٤٤) المرجع السابق ورقة ١٣٠ .

(٤٥) المرجع السابق ورقة ١٣٠ .

(٤٦) التميمي ، الطبقات السنية جـ ٢ ورقة ٥٥٨ .

الجوزجاني « كان عالما جامعا بين العلوم من الاصول والفروع ، وكان في انواع العلوم في الذروة العالية » (٤٧) وكذلك كان يجلس الامام ابو بكر احمد الجوزجاني مع تلميذه الامام ابي نصر العياضي في حلقة شيخهما الامام ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن صاحب الامام ابي حنيفة . ويذكر ابن النديم ان ابا سليمان الجوزجاني « كان ورعا دينا فقيها محدثا » (٤٨) .

تلك هي مشيخة الصلاح والتقوى التي تخرج فيها الماتريدي . وقد عكفت هذه المشيخة على رواية الكتب المنسوبة للامام ابي حنيفة ورسائله ووصاياه في اصول العقائد ودراستها (٤٩) . فكان « الفقه الاكبر » المنسوب الى ابي حنيفة و « الرسالة » والفقه الابسط » وكتاب « العالم والمتعلم » و « الوصية » هي التعليقة التي يحملها فقهاء مذهب النعمان في اصول العقائد . وقد حملها الماتريدي ورواها عن شيوخه ، ولكنها اخذت شكلا آخر على يديه . كانت هذه المؤلفات بمثابة « بيان » لعقيدة اهل السنة وما يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان (٥٠) . ولكن هذه العقيدة وما تضمنته من اصول تحولت من « **عقيدة** » الى « **علم** » اي الى « **علم كلام** » على يد الماتريدي . لانه « حقق تلك الاصول في كتبه بقواطع الادلة ، واتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية » . فكان هو « **متكلم** » مدرسة ابي حنيفة ورئيس اهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر كما قدمنا ؛ ولذلك سميت المدرسة باسمه ، واصبح المتكلمون على مذهب الامام ابي حنيفة في بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريدية ، واقتصر اسم ابي حنيفة على الاحناف المتخصصين في مذهبه الفقهي .

وتخرج على الماتريدي اربعة من ائمة العلماء هم ابو القاسم اسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي المتوفى عام ٣٤٠ هـ والامام ابو الحسن علي بن سعيد الرستغفني والامام ابو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي المتوفى عام ٣٩٠ هـ والامام ابو الليث البخاري (٥١) . كما قام جيل متصل من الماتريدية يوضحون مذهب امامهم وينقحونه ، فيلتقون معه كثيرا ويختلفون معه احيانا ، ويسهمون بذلك في تدعيم العقيدة الماتريدية لاهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر (٥٢) .

---

(٤٧) الكفوي ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١١٥ .

(٤٨) ابن النديم ، الفهرست ص ٢٩٠ .

(٤٩) البياضي ، اشارات المرام ص ٢١ ــ ٢٢ .

(٥٠) وعلى منوال هذا البيان اصدر الطحاوي امام اهل السنة في مصر ومعاصر الماتريدي رسالة صغيرة بعنوان : بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ ، كما اصدر الاشعري : « الابانة عن اصول الديانة » ، طبع في القاهرة بدون تاريخ .

(٥١) الكفوي ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٠ ، اللكنوي ، الفوائد البهية ص ١٩٥ .

(٥٢) يعتبر الامام ابو المعين النسفي المتوفى عام ٥٠٨ هـ من اكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدي ، وهو بين الماتريدية كالباقلاني والغزالي بين الاشعرية . ويأتي كتاب النسفي « تبصرة الادلة في اصول الدين » بعد كتاب التوحيد للامام الماتريدي كمصدر اساسي من مصادرنا عن العقيدة الماتريدية . ومن هذين المصدرين اخذ علماء الماتريدية اصول المذهب من امثال الامام نور الدين الصابوني المتوفى عام ٥٨٠ هـ صاحب كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين الذي حققناه ونشرناه عام ١٩٦٩ .

## مؤلفاته :

تدل عناوين الكتب التي يذكرها المؤرخون للماتريدي على انه كرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة ، كما تدل ايضا على سعة معارفه والمامه بعلوم الدين من فقه واصول وكلام وتفسير . فقد رد على المعتزلة ونقض اصولهم الخمسة وتعقب الكعبي بالذات ، امام اهل الارض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدي فنقض آراءه ومؤلفاته . ففي الرد على المعتزلة صنف الماتريدي كتاب « بيان وهم المعتزلة » « رد الاصول الخمسة لابي محمد الباهلي » . وفي نقض آراء الكعبي ومؤلفاته صنف « رد اوائل الادلة للكعبي » ، « رد تهذيب الجدل للكعبي » « رد وعيد الفساق للكعبي » .

وكذلك رد على القرامطة والروافض وصنف في ذلك « الرد على اصول القرامطة » « رد كتاب الامامة لبعض الروافض » .

اما مؤلفاته في اصول الفقه فهي « مآخذ الشرائع » ، « وكتاب الجدل » . وهو فوق ذلك يكتب في التفسير والكلام على طريقة اهل السنة ، كما يصنف في الفقه . فيسمى كتابه في التفسير « تأويلات اهل السنة » ، او « التأويلات الماتريدية في بيان اصول اهل السنة واصول التوحيد » . يصف حاجي خليفة هذا الكتاب فيقول : « وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في هذا الفن » (٥٣) . ومع ذلك يهمله المؤرخون الذين كتبوا في طبقات المفسرين . ويذكر حاجي خليفة ايضا انه اسهل تناولا من كتبه الاخرى ، ولذلك اخذ منه اصحاب الماتريدي وعولوا عليه . والحق ان « التأويلات » اسهل تناولا من مؤلفاته الكلامية ككتاب التوحيد مثلا ، واوضح وايسر . فهو يسوق تفسير الآية في وضوح ويسر ، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يغرقنا في متاهات من التفاريع كما يفعل فخر الدين الرازي مثلا في تفسيره . وتفسير الماتريدي يشهد بسعة علم الماتريدي وغزارة معارفه في علوم الدين واللغة . ومن حسن الحظ فقد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد الذي نشرناه من عشر سنين مضت(٥٤) وكتاب المقالات . اما كتبه الاخرى فقد ضاعت كلها .

• • •

## ٢ ـ مذهب الماتريدي وعقيدته

١ ـ لا يخرج الماتريدي على الاجماع المنعقد بين علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم على ابطال التقليد وفساده وبطلانه . لقد ذهب الاشعري والاشعرية الى حد تكفير المقلد ، اذ اشترطوا في صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال ، بل انهم يرون أنه « لا يصح اسلام احد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق (٥٥) . على ان الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الافكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليهما فور ان يراهق البلوغ او قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم : « ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعرية كلها حاشا السمناني الى أنه لا يكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما . وقال الطبري : من بلغ الاحتلام او الاشعار من الرجال والنساء او بلغ المحيض من النساء

---

(٥٣) حاجي خليفة ، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون جـ ١ ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦ ، طبعة استانبول ١٣٦٠ هـ ـ ١٩٤١ م .

(٥٤) صدر عن دار المشرق ـ بيروت ١٩٧٠ .

(٥٥) ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل جـ ٤ ص ٤١ طبعة المثنى ببغداد .

ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ، وقال : انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك ، وقالت الاشعرية لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ»(٥٦)

اما المعتزلة فلا تخرج اقوالهم فى ابطال التقليد عما يقوله الماتريدى . فلم يقل القاضى عبد الجبار المعتزلى المتوفى عام ٤١٥ هـ ، اى بعد وفاة الماتريدى باثنتين وثمانين عاما ، شيئا سوى ما قاله الماتريدى . وليس بينهما اختلاف الا فى العبرة فقط ، اما سياق الادلة فواحد عند الرجلين .

يقول الماتريدى : « انا وجدنا الناس مختلفى المذاهب فى النحل فى الدين ، متفقين ـ على اختلافهم فى الدين ـ على كلمة واحدة : ان الذى هو عليه حق ، والذى عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم فى أن كلا منهم له سلف يقلده فثبت ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده . على انه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللهم الا ان يكون لاحد ممن ينتهى القول اليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعى ، وبرهان يقهر المنصفين على اصابته الحق ، فمن اليه مرجعه فى الدين بما يوجب تحقيقه منه فهو المحق ، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به .. »(٥٧)

ويقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى الفصل الذى عقده فى كتاب المغنى فى ابواب التوحيد والعدل فى بيان فساد التقليد : « اعلم ان القول به يؤدى الى جحد الضرورة ، لان تقليد من يقول بقدم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب اما أن يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ، او يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو محال ايضا ، وكذلك القول فى سائر المذاهب .. وليس له أن يقول: اقلد للاكثر فى ذلك ، وذلك لان المحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه ، فيجب ان يعرف الحق بغير هذه الطريقة »(٥٨)

فهل يدل هذا الاتفاق بين الرجلين على اثر الماتريدى على شيخ الاعتزال ؟ نحن لا نستبعد ان يكون القاضى عبد الجبار قد تاثر فى ذلك بالماتريدى ، لان القاضى عبد الجبار نشا على مذهب اهل السنة والجماعة قبل ان يتبع المعتزلة (٥٩) .

واذا كان التقليد باطلا مرفوضا من العقل فانه مذموم ايضا من الشرع . فالله سبحانه وتعالى قد ذم التقليد والمقلدين فى كتابه الكريم فى آيات كثيرة . قال تعالى : « انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » (٦٠) وقال تعالى « قال او لو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٦١) وقال تعالى : « وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا » (٦٢) وغير ذلك كثير فى التنزيل .

---

( ٥٦ ) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٥ .

( ٥٧ ) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٣ .

( ٥٨ ) القاضى عبد الجبار ، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف ، طبعة القاهرة .

( ٥٩ ) انظر ابن المرتضى ، المنية والامل ص ٦٦ .

( ٦٠ ) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ .

( ٦١ ) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

( ٦٢ ) سورة الاحزاب ٣٣ آية ٦٧ .

كذلك فان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه والزمنا الاعتبار وامرنا بالتفكير والتدبر ، (٦٣) وما التقليد الا « ابطال منفعة العقل لانه انما خلق للتامل والتدبر ، وقبيح بمن اعطى شمعة يستضيء بها ان يطفئها ويمشى فى الظلمة » (٦٤) .

٢ ـ الحق اذن لا يعرف تقليدا فلا بد من التماس السبل الموصلة الى العلم بحقائق الاشياء ، وهى عند الماتريدى الحس والخبر والعقل . ويناقش الماتريدى قيمة معارفنا ومعيار الحق فى المعارف التى تصل الينا عن طريق الحس والخبر والعقل . ويقدم الماتريدى نظرية فى المعرفة يبين فيها اننا لا نستطيع ان نستغنى عن مصدر من هذه المصادر التى هى سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء ، لان لكل مصدر طائفة من المعارف لا سبيل الى الوصول اليها الا عن طريق هذا المصدر .

بالحس نعلم ما به نلتذ ونتالم ، وما به نبقى ونفنى و ، وكل من ينكر المعرفة الحسية فهو مكابر متعنت لا تصح مناظرته ، لانه ينكر ما يعاينه بنفسه . ويكفى ان تؤلمه بالالم الشديد من ضرب او قطع حتى يعترف بانه يتالم ، فتقابله حينئذ بتعنت مثل تعنته ، منكرين عليه الله ومعرفته بألمه حتى يجزع ويضجر وينهتك ستره (٦٥) .

اما الخبر ـ او شهادة الغير بلغة العصر الحديث ـ فهو وسيلتنا الى معرفة اسمائنا ونسبنا واسماء الاشياء جميعا ، كما نعرف بالخبر الحوادث الماضية والبلاد النائية ، والمنافع والمضار وكل ما لا تتسع حياتنا لمعاينته بانفسنا .

ويميز الماتريدى بين نوعين من الخبر ، اولهما خبر المتواتر ، وينبغى النظر فيه وتمحيصه حتى يثبت صدقه . وثانيهما اخبار الرسل و « لا خبر اظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الايات الموضحة صدقهم ، اذ لا يوجد خبر يطمئن اليه القلب ـ مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتا بضرورة العقل ـ أوضح صدقا من اخبار الرسل صلوات الله عليهم ، فمن انكر ذلك فهو احق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة » (٦٦) .

اما النظر فيلزم القول به ، لانه الحاكم الذي تحتكم اليه فى علم الحس والخبر وذلك فيما يبعد عن الحواس او يلطف ، وفيما يرد من الخبر انه من نوع ما يحتمل الغلط اولا ، او آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم فى التمويه بها » (٦٧) . وبالنظر نعرف ما فى الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من انشاه ، كما نعرف به القديم ونميزه عن الحادث .

٣ ـ والاعيان (٦٨) حادثة بشهادة الخبر والحس والعقل التى هى سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء عند الماتريدى . اما الخبر فان الله تعالى اخبر انه خالق كل شيء ، وبديع السموات والارض وان له ملك ما فيهن . اما الحس فاننا نحس الاعيان مبنية على الحاجة والضرورة والحاجة والضرورة يحوجانها الى غيرها ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، لان القدم هو شرط الغنا ، اذ القديم يستغنى

---

( ٦٣ ) انظر سورة فصلت ٤١ آية ٥٣ ، الغاشية ٨٨ آية ١٧ ، البقرة ٢ آية ١٦٤ .

( ٦٤ ) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ص ٧٩ .

( ٦٥ ) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٧ ، ٨ .

( ٦٦ ) المرجع السابق ص ٨ .

( ٦٧ ) يقصد « الجواهر » ص ٩ ، وهى الكلمة العربية المفضلة عند الماتريدى بدلا من كلمة الجوهر .

بقدمه عن غيره . نحس الاعيان محتاجة الى من يصلح ما فسد منها ، عاجزة عن اصلاح نفسها حتى ولو كانت فى حال كمالها وقوتها ، ونحسها محتاجة الى من يقهر طبعائها المتضادة المتنافرة على الاجتماع ، ونحسها محتاجة الى من يؤلف بين اجزائها وابعاضها ، كذلك نحسها متغيرة فانية زائلة ، وكل ما كان كذلك لم يجز كونه بنفسه ، وفى ذلك حدثه (٦٨) .

اما ادلة الماتريدى العقلية على حدث الاجسام فانها مبينة على قاعدة مشهورة عند المتكلمين تقرر بأن الاجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . لا تخلو الاجسام عن حركة أو سكون، واجتماع او تفرق ، وطيب أو خبيث ، وحسن او قبيح ، وزيادة او نقصان ، وهى حوادث بالحس والعقل ، لأن الضدين لا يجتمعان ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث . كذلك فاننا « لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا الا بمفرق ، وكذلك الاجتماع ، وكذلك السكون والحركة ، فيلزم فى جملة العالم ذلك ، اذ هو مؤلف مفرق ، بل الاعجوبة فى تاليف العالم اربع ، فهو احق ان لا يتفرق ولا يجتمع الا بغيره . ثم كل ما فى الشاهد من التاليف والكتابة يكون احدث ممن به كان ، فمثله جميع العالم ، اذ هو فى معنى ما ذكرت » (٦٩) .

هذه الآراء التى يذهب اليها الماتريدى يشترك فيها مع اكثر الخلق من المعتزلة فنجدها تتردد عند ابراهيم بن سيار النظام المعتزلى الذى جاء قبل الماتريدى بحوالى قرن من الزمان . وهذه الآراء هى فى الحقيقة ثمرة المناظرات بين المعتزلة الاوائل وارباب الديانات الاخرى التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامى من مجوس وزنادقة وثنوية (٧٠) ولا شك ان هذه المناظرات قد اغنت علم الكلام وساعدت على تقدمه ، وكان لها اكبر الأثر على اهل السنة انفسهم ومنهم الامام الماتريدى نفسه .

٤ ــ ويستخدم الماتريدى ادلته على حدوث الاجسام فى التدليل على وجود الله . اذا كانت الاجسام لا تجتمع وتفترق بنفسها ، ولا هى قادرة على اصلاح ما فسد منها فى حال قوتها وكمالها ، واذا كانت الطبائع المتضادة المتنافرة لا تجتمع بنفسها ، فلا بد من قاهر يقهرها على غير طبعها ، فثبت ان ذلك كله بعليم حكيم .

وللماتريدى دليل آخر يتفق فيه مع الأشعرى ويبنى على فكرة التغير . العالم يتغير باختلاف الاحوال عليه من حي يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، فهو ابدا يتغير بأغيار تحدث . ولا يجوز ان تكون الاشياء لنفسها تتغير ، والا جاز الوان الثوب بنفسه من غير اصباغ ، و السفينة تصير على ما هى عليه بذاتها ، فاذا لم تكن السفينة بنفسها فلا بد من عليم بنشئها قدير ، به تكون ، فكذلك امر العالم (٧١) .

هذا الدليل نجده عند الأشعرى ، فنقرا فى كتاب اللمع : « مما يبين ذلك ( اى ان للخلق صانعا ) ان القطن لا يجوز ان يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطنا ثم انتظر ان يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجا وفى الجهل والجا . وكذلك من قصد الى برية لم يجد فيها قصرا مبينا فانتظر

( ٦٨ ) كتاب التوحيد ص ١١ .

( ٦٩ ) الرجع السابق ص ١٥ .

( ٧٠ ) انظر مقدمة الدكتور نيبرج لكتاب الانتصار للخياط ، القاهرة ١٩٢٥ .

( ٧١ ) كتاب التوحيد ص ١٨ ، ١٩ ، ويعترف الدكتور محمود قاسم ــ الذى يحمل حملة قاسية على المتكلمين ــ للماتريدى « بشيء من الفضل » ، على هذا الدليل الذى استخدمه « فى اثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل » . انظر مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الادلة ص ٢١ .

ان يتحول الطير الى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما أعظم فى الاعجوبة كان اولى ان يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال » ( ٧٢ ) .

وينفرد الماتريدى بعد ذلك بدليل آخر على وجود الله لا نجده عند احد قبله من فلاسفة او متكلمين . يستدل الماتريدى بوجود الشر فى العالم على ان العالم لم يكن بنفسه بل بصانع صنعه . لو كان العالم قد وجد بنفسه من غير صانع لانتفى الشر ، لأن من كان وجوده بنفسه لا يرتضى لنفسه الا احوالا هى احسن الاحوال واوقاتا هى اسعد الاوقات وصفاتا هى خير الصفات . فثبت من وجود الشر فى العالم انه لم يكن بنفسه (٧٣) .

٥ ــ وفى التدليل على وحدانية الله لا يقتصر الماتريدى كما يقتصر الاشعرى على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن الكريم : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٧٤) وغيرها كثير فى القرآن ، وانما يعرض الماتريدى لأدلة اخرى نوجزها على النحو الآتى :

لو لم يكن الله واحدا لم يكن العالم متناهيا ، اذ لو جاز ان يكون هناك أكثر من اله واحد لأمكن حينئذ ان نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التى لو كان من كل منهم شيء واحد لخرجت جملة العالم عن التناهى بخروج المحدثين له ( ٧٥ ) .

اما فكرة تناهى العالم التى يتخذها الماتريدى هنا اساسا للبرهنة على وحدانية الله فهى فكرة ارسطية ، وان كان ارسطو نفسه لم يستخدمها كما استخدمها الماتريدى ، بل ان ارسطو الذى يقول بتناهى العالم قد وقع فى الشرك بأدق معانيه حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب .

ويرى الماتريدى ان مجيء الرسل بالآيات البينات على الواحد القهار شاهد على وحدانية الله ، اذ لو كان لله شريك فى ملكه لمنع الرسل من اظهار آياتهم لان فى ذلك ابطالا لالوهيته وشركته ( ٧٦ ) .

٦ ــ والله تعالى موصوف فى الازل بكل ما وصف به ذاته من العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة والتكوين والرحمة والرزق وغيرها من الصفات الذاتية والفعلية ، لا فرق فى ذلك بين صفة ذاتية وصفة فعلية .

اما الطائفة الأولى من الصفات وتعنى بها الصفات الذاتية وهى العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة فلا خلاف عليها بين اهل السنة جميعا من حيث انها معان قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى غير ذاته .

وقد ذهب الدكتور محمود قاسم الى ان عبارة « لا هى ذاته ولا هى غير ذاته » تحتوى على تناقض لا سبيل الى رفعه (٧٧) . لكن

---

( ٧٢ ) الاشعرى ، كتاب اللمع ص ٦ ، ٧ .

( ٧٣ ) كتاب التوحيد ص ١٧ .

( ٧٤ ) سورة الانبياء ٢١ آية ٢٢ .

( ٧٥ ) كتاب التوحيد ص ١٩ .

( ٧٦ ) كتاب التوحيد ص ٢٠ .

( ٧٧ ) مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الادلة ص ١٢٠ .

الشيخ على القارى يرفع هذا التناقض اذ يميز بين الوجود فى الذهن والوجود فى الخارج فيقول : « انها ( اى الصفات ) لا هو بحسب المفهوم الذهنى ، ولا غيره بحسب الوجود الخارجى ، فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات ، الا انها لا تتغاير باعتبار ظهورها فى الكائنات » (٧٨) .

اما الطائفة الثانية من الصفات ونعنى بها صفات الفعل كالتكوين والرحمة والرزق وغيرها فقد توهم بعض المحققين من علماء الكلام من الاشعرية والماتريدية ان شقة الخلاف بين مدرستى اهل السنة فى هذه المسألة واسعة لان الماتريدية تعتبر الصفات الفعلية صفات حقيقية قديمة قائمة بذات الله بينما ترى الاشعرية انها مجرد صفات نسبية حادثة (٧٩) .

لكن هذا الوهم يتبدد ، كما تضيق شقة الخلاف بين مدرستى اهل السنة فى هذه المسألة حين تقارن بين آراء الماتريدية وآراء الاشاعرة الذين جاءوا بعده مثل الباقلانى والغزالى .

يقول الماتريدى فى كتاب التوحيد: « والاصل ان الله تعالى اذا اطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الازل . واذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد(٨٠) والمكون يذكر فيه اوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء . وهذا المعنى هو الذى قصد اليه الباقلاني من ائمة الاشاعرة حيث يقول : « اما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم » ( ٨١ ) .

اما الغزالى الذى جاء بعد الباقلاني بقرن من الزمان ونصر مذهب الاشعرى فانه وان كان يستخدم معنيي القوة والفعل والارسطيين لحل هذا الاشكال الا انه لا يخرج مع ذلك عما قصد اليه الماتريدى من معنى . يقول الغزالى : « واما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف فى انه يصدق فى الازل ام لا . . . فقال قوم : هو صادق ازلا ، اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير . وقال قوم : لايصدق ، اذ لاخلق فى الازل ، فكيف خالقا ( والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل . . . . . . . فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما ان الصفة التي يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر اخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الازل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد امر فى الذات لم يكن ، بل كل مايشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لايصدق فى الازل » ( ٨٢ )

( ٧٨ ) على القارى ، شرح الفقه الاكبر ص ٢٤ . وانظر ايضا كيف يفسر الغزالى وابن تيمية هذه العبارة : الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٤ ، ابن تيمية ، الرسائل والمسائل جـ ١ ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٢٢ .

( ٧٩ ) انظر كتابنا : A study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89-104.

( ٨٠ ) كتاب التوحيد ص ٤٧ ، وقارن ايضا مقالة :
Von Manfred, ,Maturidi und sein kitab Ta'wilat al-Qur'an, Der Islam, pp. 27-70, vol. 41, 1965.

( ٨١ ) كتاب التمهيد ص ٢٦٢ ــ ٢٦٣ ، بيروت ١٩٥٧ .

( ٨٢ ) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ ــ ٧٣ .

٧ ـ وقال الماتريدى بالتوقيف فى أسماء الله ، فلا يجوز ان تسميه الا بما سمى به ذاته وجاء به الشرع . وعلى ذلك فلا يصح ان تقول بان الله جسم حتى ولو اردنا به المغايرة اى ان الله جسم لا كالاجسام ، او اردنا به الاثبات او الوجود (٨٣) . يقول الماتريدى « وحقه السمع عن الله ، ان الجسم ليس من أسمائه ، ولم يرد عنه ولا عن احد ممن اذن له تقليده ، فالقول به لايسمع ، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسى او سمعى او عقلى لوسع القول بالجسد والشخص ، وكل ذلك مستنكر بالسمع ، وليسع القول بكل مايسمى به الخلق ، وذلك فاسد ... » ( ٨٤ ) .

ويقول : « لا احد يجعل الجسم من اسماء الاثبات ، اذ لايسمى به الاعراض والصفات على احتمالها اسم الاثبات ، لذلك بطل القول به » ( ٨٥ )

وحين جاء الباقلانى ، وهو أشعرى ، ليقول بالتوقيف بعد الماتريدى ، لم يقل اكثر مما قاله الماتريدى . منع الباقلانى من اطلاق لفظ الجسم على الله « لان الامة مجمعه على حظر تسميته عاقلا وفطنا وحافظا ، وان كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لانه عالم ، وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئا اكثر من العلم . واجازه وصفه وتسميته بانه نور وانه ماكر ومستهزىء وساخر من جهة السمع ، وان كان العقل يمنع من معانى هذه الاسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى فى تسميته ما ورد به الشرع والاذن دون غيره (٨٦) .

واذا كانت اسماء الله توقيفية جاز لنا ان نسميه « شيء » لقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » (٨٧) وقوله « قل اى شيء اكبر شهادة قل الله شهيد » (٨٨) . والعقل لا يمنع هذه التسمية ، لان الشيئية اسم الاثبات لا غير فى العرف ، اذ القول « بلا شيء » نفى ، اذا لم يرد به التصغير ، فثبت انه اسم الاثبات ونفى التعطيل . (٨٩)

٨ ـ ورؤية الله عند الماتريدى واجبة سمعا ، لكنها رؤية بلا كيف ومن غير تفسير . اى ان الماتريدى يؤمن بجواز الرؤية . لكنه يرى ان العقل عاجز عن تقديم الدليل على جواز الرؤية . والمؤمنون يرون الله فى الآخرة ولايرونه فى الدنيا ، اما الكفار فمحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . (٩٠)

ومن الطريف ان يتخذ أهل السنة من ماتريدية واشعرية الآيات التى احتجت بها المعتزلة على نفى الرؤية دليلا على اثبات الرؤية . احتجت المعتزلة على نفى الرؤية بقوله تعالى «لا تدركه الابصار» (٩١)،

---

( ٨٣ ) المرجع نفسه .

( ٨٤ ) كتاب التوحيد ص ٣٨ .

( ٨٥ ) المرجع السابق ص ٣٨ .

( ٨٦ ) التمهيد ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

( ٨٧ ) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

( ٨٨ ) سورة الانعام ٦ آية ١٩ .

( ٨٩ ) كتاب التوحيد ص ٤١ .

( ٩٠ ) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

( ٩١ ) سورة الانعام ٦ آية ١٠٣ .

وقوله لموسى « لن ترانى » (٩٢) ، وقوله تعالى « وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء وراء حجاب » (٩٣) . ورأى اهل السنة فى قوله تعالى « لا تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية ، اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لأن فيه معنى الاحاطة ، والله منزه عن الحدود والجوانب . (٩٤) اما قوله لموسى « لن ترانى »حين سأله « رب ارنى انظر اليك» فمعناه انه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم ان رؤية الله تعالى مستحيلة كاستحالة أن يتخذ ولدا او شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة ان يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا ايأسه وانما شرط الرؤية باستقرار الجبل . « فان استقر مكانه فسوف ترانى » واستقرار الجبل امر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ليعلم الله موسى انه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبى الله ، وهل يليق بمقام النبوة ان يجهل موسى من امر ربه ـ ما عرفته المعتزلة . (٩٥)

٩ ـ و « الرحمن على العرش استوى »(٩٦) يؤمن بها الماتريدى كما جاءت فى التنزيل ، ويتوقف عن التأويل . ويذكرنا الماتريدى هنا بموقف السلف من المتشابهات . سئل ربيعة الرأى عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق . وروى عن مالك ابن انس انه سئل: كيف استوى ؟ فاطرق برأسه ثم قال:الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وكل ما يمكن للعقل ان يقطع به فى هذا الموقف هو ان الله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة عنه وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال . (٩٧)

١٠ ـ والانسان فاعل مختار على الحقيقة ، فكل واحد منا يعلم من نفسه انه مختار لما يفعله وانه فاعل كاسب ، كما ان الله سبحانه وتعالى حقق للانسان الفعل والاختيار فقال تعالى : « اعملوا ما شئتم » (٩٨) . وافعال الانسان وان كانت كسبا له الا انها مخلوقة لله كما قال: « والله خلقكم وما تعملون » (٩٩) . وليس فى اضافتها لله نفيها عن الانسان « بل هى لله بان خلقها على ما هى عليه واوجدها بعد ان لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها

( ٩٢ ) سورة الاعراف ٧ آية ١٤٣ .

( ٩٣ ) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

( ٩٤ ) كتاب التوحيد ص ٧٧ ، الرازى ، كتاب الاربعين٢١٣ .

( ٩٥ ) الصابونى ، البداية ص ٧٤ ، الرازى ، الاربعين ص٢٠٠ ، التوحيد ص ٧٧ ـ ٨٥ .

( ٩٦ ) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

( ٩٧ ) التوحيد ص ٦٩ ـ ٧٤ .

( ٩٨ ) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .

( ٩٩ ) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

وفعلوها » (١٠٠) وبذلك يتوسط الماتريدى بين الجبرية التى سلبت الانسان من كل فعل واختيار وصيرته كالآلة وبين المعتزلة التى لم تجعل لله تدبرا فى افعال الانسان .

وتقع افعال الانسان الاختيارية بقدرة او استطاعة يخلقها الله فى الانسان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات . فعند قصد فعل ما من الافعال مع توفر اسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل . واستحقاق الثواب والعقاب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لأن الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه . وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير ويستحق الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه ، يدل على ذلك ان الفعل من غير قصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب او عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » . ويدل على ذلك ايضا ان الفعل فى ذاته قد يكون صالحا للخير والشر كالهجرة مثلا ، فهى فى ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب انما يتوجه اليها باعتبار القصد لقوله عليه السلام « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امراة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وقد تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، ولا القدرة الحادثة . فيقال مثلا هذا الشخص مستطيع للكتابة اذا كان معه قلم وورقة وكانت يده سليمة ، ويقال هو عاجز عن الكتابة اذا كان لا يجد قلما ولا ورقا او وجد القلم والورق وكانت يده شلاء . وبهذا ــ اى بسلامة الاسباب والآلات والجوارح تفسر الاستطاعة فى قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (١٠١) ومعلوم كانه لا سبيل فى ذلك الا بالزاد والراحة . والتكليف يعتمد على الاستطاعة بهذا المعنى الذى هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح دون المعنى الاول الذى هو القدرة الحادثة . ولا شك ان الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل . يقول الماتريدى : « الاصل عندنا فى المسمى باسم القدرةانها على قسمين : احدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الافعال ، وحقيقتها ليست بمجعولة للافعال وان كانت الافعال لا تقوم الا بها ، لكنها نعم من الله اكرم بها من شاء ... والثانى معنى لا يقدر على تبين حده بشىء يصار اليه سوى انه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه » . (١٠٢)

اذن فالماتريدى يقسم القدرة التى هى مناط التكليف قسمين : ١ ) قدرة ممكنة وهى ما يسميها بسلامة وصحة الآلات وصحة الاسباب . وهذا تفسير للقدرة باللازم ، لان القدرة حقيقة صفة يأتى بها العبد الفعل والترك وفق مشيئته . ٢ ) قدرة ميسرة زائدة على القدرة الممكنة وهى التى يقدر الانسان بها على الفعل المكلف به مع يسر تفضلا من الله تعالى . ولا بد مع هذه ايضا من صحة اسباب اليسر . والقدرة الميسرة مع الفعل عند الماتريدى لا قبله خلافا للمعتزلة ، ويخلقها الله مقارنة للفعل بعد

(١٠٠) كتاب التوحيد ص ٢٢٦ .

(١٠١) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ .

(١٠٢) كتاب التوحيد ص ٢٥٦ .

القصد وسلامة الآلات وصحة الاسباب . (١٠٣) فالقصد مع سلامة الآلات والاسباب هو مناط التكليف ، اما الفعل فواقع هو والقدرة الحادثة المقارنة له بالزمان بقدرة الله القديمة ، ولولا القصد مع سلامة الاسباب والآلات لما وقعت مقارنة القدرة الحادثة للمقدور ، أى لما وجدت القدرة الحادثة ولا الفعل المقارن لها . **ومقارنة القدرة الحادثة للمقدور هى الكسب عند الاشعرى ، وليس للعبد فى عمله سوى الكسب . لكن الكسب عند الماتريدى هو الاختيار او ان شئت قل هو القصد . فكسب الاشعرى مع الفعل لا قبله لانه نفس تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ، اما كسب الماتريدى فيجوز ان يكون سابقا للفعل والقدرة الحادثة معا .**

١١ ـ والمؤمن لا يخرج من الاسلام بكبيرة يرتكبها من زنى او قتل . وليس بين الايمان والكفر منزلة بين منزلتين ولا اسما بين الاسمين ، فان الله تعالى قسم البشر الى قسمين ، مؤمن وكافر فقال تعالى : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن (١٠٤) واياس الله الكافرين من رحمته فقال : « اولئك يئسوا من رحمتى » ( ١٠٥ ) ، وحث المؤمنين على التوبة فقال تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون » ( ١٠٦ ) فاخبر بذلك أن على المؤمنين ذنوبا تغفر بالتوبة ويكفر عنها مع ابقاء اسم الايمان وليس الكفر فى العرف الا بمعنى التكذيب ، ومرتكب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب ، يرجو عفوه ويخاف عذابه . (١٠٧)

والايمان هو التصديق بالقلب دون الاقرار باللسان لقوله تعالى : « الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان » (١٠٨) وقوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » . ( ١٠٩ ) ، وان كان المقر بلسانه تجرى عليه احكام الاسلام لان الانسان لا سلطان له على قلوب الناس . عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . (١١٠)

١٢ ـ ولم يتخلف الماتريدى عن معظم علماء الكلام الاوائل فى الرد على المجوس والزنادقة من دهرية وثنوية ونقض اقوالهم. ويعتبر كتاب التوحيد من اقدم الوثائق الهامة التى بين ايدينا والتى نجد فيها عرضا موسعا لاراء اصحاب هذه المذاهب ومناقشتها ونقضها . فهو اقدم من فهرست ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، واقدم من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، واقدم من الملل والنحل للشهرستانى المتوفى

(١٠٣) الرجع السابق ص ٢٥٧ ـ ٢٦٢ .

(١٠٤) سورة التغابن ٦٤ آية ٢ .

(١٠٥) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٣ .

(١٠٦) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .

(١٠٧) كتاب التوحيد ص ٣٢٤ .

(١٠٨) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

(١٠٩) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .

(١١٠) اخرجه مسلم والبخارى وابو داود والترمذى وابن ماجة والدارمى وابن حنبل .

عام ٥٥٨ هـ . وكان الفهرست والملل هما المصدران الوحيدان لدينا عن هذه الفرق الى وقت ليس ببعيد .

ومن الصعب ان نحدد مقدار ما اسهم به الماتريدى من نقض لاراء هذه الفرق ، لاننا نعلم ان المعتزلة — الذين فقدت معظم مؤلفاتهم ، وخاصة مؤلفات شيوخهم الاوائل — كانوا من اسبق المتكلمين الذين قاموا بدور كبير فى هذا الشأن ، وقطعوا فى مناظراتهم كثيرا من ارباب هذه المذاهب. ( ١١١ ) واذا عددنا الجزء الخاص بالفرق غير الاسلامية من كتاب المغنى فى ابواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار الذى جاء بعد الماتريدى حصيلة آراء المعتزلة فى مذاهب هذه الفرق ومناقشتها ، فاننا نجد بين كتاب المغنى وكتاب التوحيد شبها كبيرا .

فمن ناحية نجد صاحب المغنى يعتمد صراحة فى حكايته لمذاهب الثنوية على ابى عيسى الوراق ( ١١٢ ) المتوفى عام ٢٤٧ هـ وماكتبه فى مذاهب الثنوية . فنقرأ فى الفصل الذى كتبه بعنوان « حكاية قول المانوية » : « وحكى ابوعيسى الوراق عن اكثرهم ان النور لم يزل مرتفعا من ناحية الشمال والظلمة منحطة من ناحية الجنوب » (١١٣) وجاء فى موضع آخر : « وقال الوراق فى كتابه وكان ثنويا : هم على ثلاث فرق : فرقة تنفى الاعراض ، واخرى تثبتها اغيارا للاجسام وثالثة زعمت انها صفات ، ولا يقال هى الجسم او غيره » . ( ١١٤ ) وكذلك يفعل الماتريدى فى كتاب التوحيد . ( ١١٥ )

ومن ناحية اخرى نجد اتفاقا تاما بين الرجلين فى حكايتهما لمذاهب الثنوية فنقرا فى الفصل الذى عقده القاضى عبد الجبار فى المغنى فى حكاية قول المانوية : « وزعموا ان كل واحد منها ( اى النور والظلمة ) خمسة اجناس ... وحكى عنهم ان الاجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة ، فما كان منها من بياض فى عالم النور فهو خير ، وما كان منه فى عالم الظلمة فهو شر ، ولها حواس خمس ، فما كان منها فى النور فهو خير ، وما كان منها فى الظلمة فهو شر ... » ( ١١٦ )



ونقرا فى كتاب التوحيد فى الفصل الذى ذكر فيه الماتريدى اقاويل المنانية : « ولكل واحد منهما ( اى النور والظلمة ) خمسة اجناس : حمرة وبياض وصفرة وسواد

---

(١١١) الملية والامل ص ٢٥ — ٢٧ .

(١١٢) هو ابو عيسى الوراق استاذ الرافضى الملحد ابن الروندى . كان الوراق ثنويا منانيا ، واظهر الرفض « توفى عام ٢٤٧ هـ .

(١١٣) المغنى جـ ٥ ص ١٠ .

(١١٤) المرجع السابق ص ١١ .

(١١٥) يذهب الاستاذ جورج فيدا فى مقالته عن الماتريدى :

G. VAJDA, "Le temoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", **Arabica**, Revue d'Etudes Arabes, pp. 1-38, tome XIII, Annee 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

يذهب فيدا فى هذه المقالة الى ان الماتريدى يتفق مع الوارث فى حكايته لمذاهب الثنوية والديصانية والمرقيونية، ويرجح فيدا ان يكون الوراق والماتريدى قد استقيا معلوماتهما عن هذه الفرق من منبع واحد .

(١١٦) المغنى جـ ٥ ص ١١ .

وخضرة ، فلكل شيء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منهما حواس خمس ... فما ادرك جوهر النور بها فهو خير ، وما ادرك جوهر الظلمة فهو شر ... » ( ١١٧ )

ومن ناحية ثالثة فان الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار لم يقتصر على اتفاقهما فى الاخذ عن الوراق وحكايتهما لهذه المذاهب بل تعداه الى الاتفاق بين الرجلين فى الرد على اقاويل الثنوية وبيان فسادها .

فنقرأ فى كتاب المغنى : « وبعد ، فانه يلزمهم اذا وصفوا الظلمة بانها حية ان يصفوها بصفة الادراك والعلم والقدرة ، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل ، وبانها علمت بالنور واحواله فطلبت التشبث به ومحاربته ،على ما يهذون به . فيقال لهم : اذا جاز ان تساوى النور فى كونها حية عالمة ، فهلا صح ان تساويه فى كونه خيرا فاضلا ، وفى ذلك ابطال مذهبهم ، ويلزمهم على هذه الطريقة ان يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة ، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سووا بينهما فى كونهما حيين عالمين مدركين فاعلين ، وفى ذلك هدم مذهبهم » . ( ١١٨ )

ونقرا فى كتاب التوحيد : « وبعد ، فان جوهر الظلمة ان كان هو رأى النور ، وهو الذى ايس ( اى قهر ) النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية ، لا الذى لم يره ليتحصن منه ، ولم يعلم ما به يتخلص من قهره ، فاذا العلم والرؤية والقدرة والغنى والشرف كله فى جوهر الظلمة ، والقهر والجهل والعجز والذل والهوان فى جوهر النور ، فان كان ذا كله خيرا ، والاول كله شرا فما ابصركم بالخير والشر » (١١٩)

هذه ليست سوى امثلة قليلة على الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار فى حكايتهما لاراء فرق الثنوية وردهما لمقالاتهما وغيرها كثير فى كتابى التوحيد والمغنى وهما اقدم مصادرنا فى هذه المذاهب .

واذا كان من الصعب علينا أن تحدد اصالة الماتريدى فى مناقشاته للثنوية برغم تقدمه على القاضى عبد الجبار فان كتاب التوحيد يبقى بين ايدينا نصا ــ لا غنى عنه ــ من اقدم النصوص التى تضيف الى معارفنا كثيرا من آراء اهل هذه الديانات التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامى . والتى كان لمناقشات المسلمين معهم اكبر الاثر فى تطور علم الكلام نفسه . ( ١٢٠ )

لقد كان دفاع المسلمين الحار عن التوحيد ــ رغم أن الاسلام فى جوهره دين توحيد ــ رد فعل لانتشار مذاهب الثنوية فى البلاد التى فتحها المسلمون وواجهوا فيها تلك الثنائية . وكذلك كان دفاع المسلمين عن حدث العالم لمواجهة آراء الثنوية والدهرية وفلاسفة الاغريق القائلين بقدم العالم .

وكان فوق ذلك ان تسربت بعض آراء الثنوية الى المسلمين انفسهم ودخلت الى

(١١٧) التوحيد ص ١٥٧ .

(١١٨) المغنى جـ ١ ص ٤٢ ــ ٤٤ .

(١١٩) التوحيد ص ١٥٨ .

(١٢٠) انظر كتاب الانتصار ومقدمة نيبرج ص ٥٤ ــ ٦٠ .

(١٢١) الانتصار ص ٥٦ من مقدمة نيبرج .

نظرياتهم في علم الكلام . فمن بين الابواب التي نفذ منها التجسيم الى الاسلام باب الثنوية ، بالرغم من ان التجسيم غريب عن روح الاسلام وروح الديانة الاسلامية . نجد التجسيم عند الشيعة الذين هم — كما يقول نيبرج — « محل امتزاج الثنوية بالاسلام خاصة ، اذ في افكارها الرئيسية من المناسبة لاراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها في ائمتها ، وتجسيمها الذي هو اقرب شيء الى تجسيم الثنوية » . ( ١٢١ )

بل ان رجلا زاهدا عابدا كمحمد ابن كرام صاحب فرقة الكرامية نجد عنده — الى جانب التجسيم — تصورا للذات الالهية كتصور الثنوية للنور والظلمة . يقول عبد القاهر بن طاهر البغدادي : « ان ابن كرام دعا اتباعه الى تجسيم معبوده ، وزعم انه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه . وهذا شبيه بقول الثنوية : ان معبودهم الذي سموه نورا يتناهى من الجهة التي يلاقي الظلام وان لم يتناه من خمس جهات » . ( ١٢٢ )

بل اننا لا نستبعد ان تكون بعض آراء الثنوية قد تسللت الى اهل السنة انفسهم ، فان بين راي اهل السنة في الصفات وبين راي الثنوية شبها كبيرا . نقرا في المغني : « وقال الوراق في كتابه ، وكان ثنويا : هم ( اي المانوية ) على ثلاث فرق : فرقة تنفي الاعراض ، واخرى تثبتها اغيارا للاجسام وثالثة زعمت انها صفات ، ولا يقال هي الجسم ولا غيره » (١٢٣) . وذلك بعينه راي اهل السنة في صفات الله اذ يقولون بان صفات الله ليست هي ذاته ولا غيرها .

* * *

(١٢٢) الفرق بين الفرق ص ١٣١ .

(١٢٣) المغني جـ ٥ ص ١١ .

## مراجع البحث

### اولا : مراجع مخطوطة

١ ـ التميمى ، تقى الدين عبد القادر الغزى الحنفى ،الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ تيمور .

٢ ـ الكفوى ، محمود بن سليمان ، طبقات كتائب اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م .

٣ ـ الماتريدى ، ابو منصور محمد بن محمود بن محمود،تأويلات اهل السنة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير .

٤ ـ النسفى ، ابو المعين ميمون بن محمد المكحولى ،تبصرة الادلة فى اصول الدين ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٤٢ توحيد .

### ثانيا : مراجع عربية مطبوعة

٥ ـ ابن الجوزى ، جمال الدين ابو الفرج عبدالرحمن ،نقد العلم والعلماء او تلبيس ابليس ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٦ ـ ابن حزم ، ابو محمد على الاندلسى ، كتاب الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٧ ـ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ،طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٨ ـ ابن خلكان ، ابو العباس احمد ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، طبعة القاهرة ١٣١٠ هـ .

٩ ـ ابن عساكر ، ابو القاسم على بن الحسن بن هبةالله بن عبد الله بن الحسين ، تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابو الحسن الاشعرى ، طبعة دمشق١٣٤٧ هـ .

١٠ ـ ابن قطلو بغا ، ابو العدل زين الدين قاسم ،تاج التراجم فى طبقات الحنفية ، طبعة بغداد ١٩٦٢ .

١١ ـ ابن المرتضى ، احمد بن يحيى ، كتاب المنية والامل فى شرح كتاب الملل والنحل ، تحقيق توما ارنولد ، طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ .

١٢ ـ ابن النديم ، محمد بن اسحق ، كتاب الفهرست ،طبعة القاهرة بدون تاريخ .

١٣ ـ ابو حنيفة ، الامام الاعظم ، الفقه الاكبر ، الرسالة،العالم والمتعلم ، الوصية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢١ هـ

١٤ ـ ابو زهرة ، محمد ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، طبعةالقاهرة بدون تاريخ .

١٥ ـ ابو عذبة ، الروضة البهية فى ما بين الاشعرية والماتريدية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٢هـ .

١٦ ـ الاشعرى ، ابو الحسن على بن اسماعيل ، كتاب الابانة عن اصول الديانة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، كتاب اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع ، تحقيق الاب مكارثى ، طبعة بيروت ١٩٥٢ دار المشرق ، وكتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين تحقيق ريتر ،طبعة استانبول ١٩٢٩ .

١٧ ـ الباقلاني ، القاضي ابو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الاب مكارثي ، دار الشرق بيروت ١٩٥٧ ، كتاب الانصاف ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

١٨ ـ البغدادي ، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١٩ ـ البزدوي ، علي بن محمد ، كشف الاسرار ، طبعة تركيا ١٣٠٨ هـ .

٢٠ ـ البياضي ، كمال الدين احمد ، اشارات المرام من عبارات الامام ، تحقيق يوسف عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

٢١ ـ حاجي خليفة ، مصطفى عبد الله ، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٤١ .

٢٢ ـ الخياط ، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد ، كتاب الانتصار ، تحقيق نيبرج ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ .

٢٣ ـ الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، الاربعين في اصول الدين ، طبعة حيدر اباد ١٣٥٣ هـ ، مفاتيح الغيب ، طبعة القاهرة ١٣٠٧ هـ .

٢٤ ـ الزبيدي ، محمد بن محمد الحسيني ، اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .



٢٥ ـ السمعاني ، ابو سعيد عبد الكريم بن محمد ، كتاب الانساب ، حققه مرجليوث ، طبعة لندن ١٩١٢ .

٢٦ ـ السبكي ، تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب بن علي الكافي ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٢٧ ـ السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، طبقات المفسرين ، طبعة ليدن ١٨٣٩ ، منها صورة فوتوغرافية ، طهران ١٩٦٠ م .

٢٨ ـ الشهرستاني ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٢٩ ـ شيخ زادة ، عبد الرحيم بن علي ، كتاب نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والاشعرية ، طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

٣٠ ـ الصابوني ، نور الدين احمد بن محمود ، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ .

٣١ ـ الصفدي ، صلاح الدين خليل بن ايبك ، الوافي بالوفيات ، حققه ريتر ، طبعة استانبول ودمشق ١٩٣١ ـ ١٩٥٩ .

٣٢ ـ طاش كوبري زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طبعة حيدر اباد ١٣٢٩ هـ .

٣٣ ـ الطحاوي ، الامام احمد ابو جعفر ، بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ هـ .

٣٤ ـ علي القاري ، شرح الفقه الاكبر ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

٣٥ ـ الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .

٣٦ ـ قاسم ، محمود ، مناهج الادلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٧ ـ القاضي عبد الجبار ، كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر .

٣٨ ـ القرشي ، محمد بن ابي الوفا ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، حيدر آباد .

٣٩ ـ اللكنوي ، محمد بن عبد الحي ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٤٠ ـ محمد عبده ، رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٠ .

٤١ ـ النسفي ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

## ثالثا : مراجع اوربية

42 — ALLARD, M., **Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ashari et de ses premiers grands disciples,** Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1965.

43 — KHOLEIF, F., **A study on Fakhr al-din al-Razi and his Controversies in Transoxiana,** Dar El-Mashreq, Beirut, 1966.

44 — MACDONALD, D., Development of **Muslim Theology, Jurisprudence and Constitual Theory,** London, 1903.

45 — PATTON, W., Ahmed Ibn Hanbal and the Mihne, Leyden, 1897.

46 — VAJDA,G., "Le temoignage d'al-Maturidi sur la Doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", **Arabica,** Revue d'Etudes Arabes, tome **XIII,** pp. 1-38, Annee 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

47 — Von Manfred, „Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an'', **Der Islam,** vo. 41, 1965.

* * *

# الاسلام المناضل



أحمد ابو زيد

يمر العالم الاسلامي في الوقت الحالي بمرحلة هامة من تاريخه، تشهد تغيرات جذرية في بعض الاوضاع القائمة والتي سادت فيه لفترات طويلة من الزمن ، ولذا فهو يحاول أن يراجع نفسه فيها ويقومها تمهيدا لاصلاحها او القضاء عليها تماما ، لو كان في هذا ما يضمن له السير في الطريق القويم الذي تختلف الآراء حول تحديده . فبينما يرى البعض أن العالم الاسلامي لن يحقق أي تقدم ، بل ولن يستطيع الصمود والبقاء الا بمسايرة ركب الحضارة الحديثة ، وهي في أساسها وجوهرها حضارة غربية مادية ، يرى الكثيرون ضرورة الرجوع الى الماضي واحياء القيم الاسلامية الاصيلة ، على أساس أن ما أصاب العالم الاسلامي من تدهور وتخلف انما نشأ نتيجة اغفالها والانحراف عنها ، وعدم التمسك بالتعاليم الاسلامية الخالصة ، بينما يرى البعض الثالث ضرورة الجمع بشكل أو بآخر بين التقاليد والتعاليم الاسلامية ومتطلبات العصر الحديث والمزج بينها ، مع اعادة تفسير القيم القديمة وتطويعها للاوضاع السائدة في العالم الآن . والملاحظ هذه الآراء ينبيء عن وجود ثورة فكرية عاطفية كامنة في عقول المسلمين وصدورهم على الوضع الذي يجدون فيه أنفسهم ومجتمعهم وثقافتهم وحضارتهم ، وقد عبرت هذه

الثورة عن نفسها في أكثر من حالة في شكل انتفاضة قد تكون مسلحة ليس فقط ضد الاوضاع الداخلية التي تسود المجتمع الثائر، بل وايضا ضد القوى الخارجية التي كثيرا ما تكون متحكمة في اقدار ذلك المجتمع ومسئولة بالتالي ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ عما اصابه من تخلف وتدهور وانحطاط . ولعل اوضح مثال امامنا الان لمثل هذه الانتفاضات هو الثورة الاسلامية في ايران .

ولقد جذبت حركات الاحياء الاسلامي المختلفة والثورات المرتبطة بها ، وما اعبر عنه هذه الحركات والثورات من روح التمرد اهتمام عدد كبير من الكتاب في الغرب ، وظهر نتيجة لذلك ـ حتى قبل الثورة الاسلامية في ايران ـ عدد كبير جدا من المقالات والدراسات والكتب التي تحاول تحليل هذه الظواهر الجديدة وردها ليس فقط الى الاوضاع القائمة الان في المجتمع الاسلامي بعامة ، بل وايضا الى طبيعة الاسلام نفسه وجوهره وماضيه وكفاحه الطويل ، والتحديات الكثيرة التي قابلها وصمد لها وتغلب عليها . واسهم في هذه الكتابات عدد من كبار المستشرقين والمتخصصين في التاريخ الاسلامي والتاريخ الحديث على السواء ، وذلك فضلا عن المقالات الكثيرة التي ظهرت ـ ولا تزال تظهر ـ في الصحف الكبرى في الغرب والتي توفر على كتابتها صحفيون عملوا لفترات طويلة في العالم الاسلامي ، مما اتاح لهم فرصة دراسة اوضاعه ونظمه وتقاليده وثقافته ومشكلاته عن قرب . وعلى الرغم من ان كثيرا من هذه الدراسات ظهر في الستينات فان تفجر الثورة الاسلامية في ايران كان ايذانا بظهور سيل جديد من المقالات والكتب التي تذهب كلها الى ان هذه الثورة هي بمثابة شارة البدء لقيام عصر جديد للعالم الاسلامي والحضارة الاسلامية ، وهو عصر سوف يتميز بالتحدي وتوكيد الذات الاسلامية ، وفرض الوجود الاسلامي على العالم المعاصر. وصحيح ان كثيرا من هذه الكتابات كتبت بوحي الاحداث القائمة ، ولذا جاءت على درجة كبيرة من الضحالة وسوء الفهم ، نتيجة للتسرع لملاحقة تلك الاحداث ، ولكن البعض ـ وهو قليل على اية حال ـ يتميز بالدقة والعمق في التحليل والرصانة في الحكم ، والقدرة على الغوص في اعماق العقلية الاسلامية ـ ان صحت هذه التسمية . والمهم هنا ، مرة اخرى ، هو ذلك الاتفاق الذي يكاد يكون اجماعا على ان هذه الحركات الاحيائية والثورة ليست مجرد انتفاضات وقتية تهدا وتزول بزوال اسبابها ، وانما هي مواقف راسخة واتجاهات واضحة بدأ العالم الاسلامي يسير فيها ، وانها تمثل نقطة افتراق طرق بين الحاضر الاسلامي المتخلف بكل مشكلاته وسلبياته ، والمستقبل الاسلامي الذي سوف يتميز بدرجة اعلى من الايجابية والقدرة على المبادرة ، وان كانت هذه ( الصحوة ) سوف تحتاج بغير شك الى فترة طويلة حتى تتمكن من ترسيخ اقدامها وتحقيق اهدافها ، كما ان معظم هذه الكتابات تعالج الاسلام كدين وثقافة واسلوب للحياة ، وتحاول ان تربط بين الثورة المعاصرة في العالم الاسلامي والحركات الثورية القديمة التي عرفها الاسلام خلال تاريخه ، لكي تدلل في آخر الامر على ان تاريخ الاسلام كان مفعما دائما بالحياة والحركة على عكس ما يعتقده الكثيرون فالاسلام هو دين حياة ودنيا بقدر ما هو دين عقيدة وآخرة . ولم تظهر كل هذه النواحي بكل ذلك التكامل والقوة والوضوح بقدر ما ظهرت في كتاب جود فرى جانس

G. A. Jansen ; Militant Islam, Pan, London, 1979

وعنوان الكتاب ذاته يوضح الاتجاه العام الذي يسيطر عليه والمنطلق الذي ينطلق منه الكاتب والروح التي تسوده ، ولكنه يتميز مع ذلك في النظرة الشاملة الكلية الى الاسلام ، وهي نظرة ترجع بغير شك ، والى حد كبير ، الى خبرة المؤلف الطويلة بالشرق الاوسط والعالم الاسلامي والعربي بالذات ، حيث عاش وعمل ما لا يقل عن ربع قرن زار خلالها

معظم البلاد العربية ، كما عمل لبعض الوقت في السلك الدبلوماسي الهندي في القاهرة واسطنبول وجاكرتا وبيروت ، قبل ان يتقاعد ويتفرغ للكتابة ومراسلة بعض المجلات الرصينة وبخاصة الايكونوميست Economist

( ١ )

وبراعة هذا المدخل الشمولي او المدخل الكلي تتمثل في أن يهيىء للباحث أن يعطي صورة واضحة متكاملة عن الاسلام في تطوره وديناميكيته ، وما يتفاعل فيه من مختلف القوى والاتجاهات ، بل وما يتعرض له من غزو ايديولوجي ، وموقفه هو نفسه من الايديولوجيات المختلفة . فالاسلام ليس مجرد دين او عقيدة بالمعنى العام الشائع البسيط الذي يدخله كثير من التشويه ؛ كما انه ليس مجرد مجموعة من القواعد السلوكية التي تنظم حياة الانسان والمجتمع ، وانما هو اسلوب كامل للحياة يصل تاثيره الى كل جوانب الوجود الانساني ويصبغها بصبغة خاصة متميزة ... انه يقود حركات الانسان ويوجهها في كل مضارب الحياة : الفردية منها والاجتماعية ، المادية منها والمعنوية : الاخلاقية منها والاقتصادية والقانونية والثقافية القومية منها والدولية على السواء على ما يقول دانييل في كتابه عن « الاسلام والغرب
N. A. Daniel ; **Islam and the West, 1962**

وهذه الاوصاف التي يذكرها دانييل هي في الحقيقة آراء واقوال تتردد لدى كل المسلمين وتعبر عن وجهة نظرهم في دينهم ، ويرون انها هي الخصائص التي تميز الاسلام عن غيره من العقائد والأديان الاخرى بما فيها الاديان السماوية . فالاسلام نسق من المعتقدات بقدر ما هو طريقة للعبادة . انه ثقافة وحضارة معا .. انه نظام قانوني كامل وشامل ، ونسق اقتصادي واسلوب وطريقة للعمل .. انه سياسة واسلوب للحكم والادارة . فهو يضع قواعد تنظم الوراثة والطلاق مثلما يضع قوانين للسلوك والتصرف في الحياة اليومية ، وتوجيهات للملبس والمأكل والصحة العامة . . انه دين ودولة او دين وسياسة معا ، وهي كلها امور لا توجد في غيره من الشرائع ــ على الاقل بهذا القدر من الوضوح . وهذه نقطة هامة خليقة بان تؤخذ في الاعتبار طيلة الوقت وبخاصة حين تدرس الحركات الثورية الحالية التي يموج بها العالم الاسلامي . فالحديث عن الاسلام الثائر او الاسلام الناضل أو الاسلام المحارب أو عن الثورة الاسلامية وما الى ذلك من العبارات التي تتردد في الكتابات المعاصرة ، هو حديث يأخذ في الاعتبار البعدين المختلفين المتكاملين : الدين والسياسة معا .

هذا هو الذي يجعل الكثيرين من الكتاب والمفكرين والباحثين ، سواء المسلمين منهم او الاجانب ، يذهبون الى انه في اية دولة تكون غالبية السكان فيها من المسلمين فان السياسة تعني بالضرورة ــ بالنسبة لهم ــ « السياسة الاسلامية » ، وانه حيث تكون السياسة « زمنية » أو « وضعية » فان تلك الدولة لا تعتبر في نظر هؤلاء دولة اسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة . وهذا ايضا هو الذي يدفع هؤلاء الكتاب والباحثين الى القول بان الاسلام الثائر او المناضل او المحارب ، ليس فقط تاريخا طويلا ، بل وسيكون له ايضا مستقبل طويل ، وهو امر يبدو انه يؤرق الكثيرين من رجال الدولة والسياسة في الغرب ، لأن مثل هذه الثورات والنضال والكفاح الذي قد يكون مسلحا حين يقتضي الأمر ذلك سوف تظل واردة ما دامت هناك دول يؤلف المسلمون الغالبية العظمى من سكانها ، ولكنها تعجز في الوقت ذاته عن ان توفق بين سياستها الداخلية والخارجية من جهة ، وتعاليم الاسلام الاصيلة من الجهة الاخرى . والتوفيق بين هذين الجانبين او على الاصح الجمع بينهما ليس بدعة على اي حال ، وانما هو من صميم الاسلام ، وهو امر واضح في القرآن الكريم ذاته ، كما انهما يظهران بوضوح في تطور الدور الذي قام به النبي صلى الله عليه وسلم اثناء حياته ، فحين كان النبي في مكة ، نزلت

الآيات المكية التى تتعلق فى الاغلب بأمور العقيدة والتعاليم الدينية ، وحين انتقل الرسول الى المدينة جاءت الآيات والسور التى تتعلق بالاحكام والقواعد والقوانين ، ان امكن هذا التعبير ، وذلك بعد أن جمع النبى ( ص ) بين دور الرسول والقائد والزعيم والحاكم ورئيس الأمة والجندى المحارب ورئيس الدولة الذى يستقبل الوفود والسفراء .. لقد وضع النبى القوانين واشرف على تنفيذها ، وهو ايضا امر لا نجده لدى غيره من الانبياء والمرسلين ، أو حتى ( الانبياء غير المرسلين ) واصحاب الاديان الكبرى غير السماوية مثل بوذا .

ولقد تعرض الاسلام منذ عصر الخلفاء الراشدين الذى يعرف عموما باسم العصر الذهبى لكثير من الهزات والقلاقل التى ادت الى كل ما طرا عليه بعد ذلك من خلافات وانقسامات . فخلال تلك الفترة القصيرة نسبيا التى استغرقها حكم الخلفاء الراشدين قتل اثنان منهم غيلة وهما عمر وعلى ، كما مزق جسم الخليفة الثالث عثمان وهو يقرأ القرآن فى بيته . ومن هنا يذهب الكثير من المؤرخين الى القول بان كل الخصومات والانقسامات التى هددت الاسلام والعالم العربى بالقلاقل منذ ذلك الحين انما نشأت فى ذلك العصر الذهبى الذى كان بغير شك عصرا مجيدا ، اذ فتح المسلمون العرب فيه كل تلك المساحة الشاسعة الممتدة بين حدود الهند فى الشرق وطرابلس فى الغرب . وليس من شك فى أن النتيجة الرئيسية للنهاية الدموية ـ كما يصفها جانسن ـ للعصر الذهبى والتى تمثلت فى مقتل الخليفة الرابع ( الامام على ) كانت انقسام المسلمين منذ ذلك الحين الى الفرقتين الكبيرتين : الاغلبية السنية والاقلية الشيعية ، وهو انقسام لم يمكن اصلاحه ابدا ، والاغلب أنه سوف يظل قائما الى الابد . وليس ثمة ما يدعو الى الدخول هنا فى تفاصيل هذا الانقسام او الخلافات السياسية والدينية الحادة التى ارتبطت به ، فهى كلها أمور معروفة ، ولكنها تمثل تحديا من اكبر التحديات التى واجهت الاسلام والمسلمين منذ ذلك العصر المبكر ولا تزال قائمة حتى الان . الا أن المسلمين يعرفون كيف يتغلبون عليها بحيث تتعايش الفرقتان الرئيسيتان معا فى سلام وتآخ هم فى اغلب الاحيان تحت راية العقيدة الواحدة .

ولم يسلم الاسلام بعد ذلك من توجيه بعض الانتقادات اليه من الغرب غير المسلم ، وهى انتقادات ترقى الى مصاف الاتهامات حسب ما يقول كل من دانييل وجانسن ، وظلت هذه الاتهامات تتردد خلال ما يزيد على الالف سنة من تاريخه بحيث أصبحت تؤلف جزءا اساسيا من نظرة الغربيين المسيحيين الى الاسلام وفكرتهم عنه . وكان على الاسلام والمسلمين أن يخوضوا حربا فكرية وكلامية واعلامية طويلة لدحض هذه الاتهامات التى يعتبرونها مفتريات ، وتبيين وجهة نظر الاسلام فيها والدفاع عن هذه النظرة . وتتلخص هذه الاتهامات فى اربعة اساسية هى : أن الاسلام انتشر بحد السيف متخفيا تحت رداء الجهاد أو الحرب المقدسة ولم ينتشر عن طريق الاقناع ، وان الشريعة الاسلامية تفرض على بعض الجرائم والانحرافات عقوبات تعتبر فى نظر الغرب قاسية بل و ( وحشية وبربرية ) حسب تعبيرهم لانها لا تتفق فى صرامتها مع حجم تلك الجريمة ، وان الاقتصاد الاسلامى اقتصاد غير واقعى لانه يرفض كلية فكرة الفائدة على راس المال بدعوى انها نوع من الربا الذى يحرمه الاسلام ، واخيرا فان الاسلام بتعاليمه الخاصة عن تعدد الزوجات والطلاق يحدد للمرأة مكانة دنيا فى المجتمع تكاد تشبه العبودية .

وعلى الرغم من أن هذه الامور الاربعة اقرها الاسلام وجاءت فى القرآن الكريم مما يجعل من الصعب على المسلم أن يقبل الجدال أو الشك فيها فان المسلمين ردودهم التى

يقابلون بها تلك الانتقادات وبخاصة فيما يتعلق بالزعم بانتشار الاسلام بحد السيف. وهذه على اية حال قضية سبق لنا ان تكلمنا فيها ( **انظر عدد التجربة الاسلامية من مجلة عالم الفكر: التمهيد ، ومقال الاستاذ الدكتور سعيد عاشور** ) . ولكن لا بد من ان نذكر هنا في الوقت ذاته بأن الخوارج كانوا يعتبرون الجهاد هو الركن السادس للاسلام الى جانب الاركان الخمسة المعروفة ، الا ان هذا الاتجاه لم يجد قبولا من عامة المسلمين. والواقع أن ثلاثة من مدارس الفقه الكبرى (والاستثناء الوحيد هو المذهب الحنبلي ) تعتبر الجهاد بمثابة فريضة على كل مسلم حين تقتضي الظروف ذلك . ولكن على الرغم من كل ما يقال عن ضرورة اعلان الجهاد حين تتأزم الامور في العالم الاسلامي ، وعلى الرغم من تردد الكلمة بكثرة على السنة الكثير من الجماعات الاسلامية تحت ظروف معينة فان هذه الدعوات للجهاد لم تتحقق ابدا على الاقل بالشكل الذي يراد لها . واوضح مثال لذلك هو الدعوة للجهاد ضد اسرائيل !!! كذلك للمسلمين ردودهم على الانتقادات الموجهة لعقوبة رجم الزاني بأن الامر يتطلب وجود شهود عيان لتوقيع العقوبة ، وهو شرط يكاد لا يتوفر الا اذا اعترف الزانيان . اما اباحة تعدد الزوجات فهي ليست اباحة مطلقة، وانما هي تخضع ايضا لشروط قاسية وصارمة منها العدل والمساواة بين الزوجات وهو امر صعب التحقيق بنص القرآن ذاته ، ولكن الاسلام يعطي الرجل رخصة بالزواج تحت ظروف معينة حتى لا ينحرف الى الزنا ، كذلك فان مفهوم الربا لا ينطبق الا على الفوائد التي يحصل عليها المرء دون جهد وليس على الكسب المشروع .. وربما كانت العقلية الاوروبية تعجز عن تقبل مثل هذه التفسيرات والتأويلات على ما يقول هانس ، ولكن المهم هنا هو أن المسلمين انفسهم يؤمنون بها ويتقبلونها ويقبلون ما فيها من منطق ، بل وواقعية تتلاءم مع ثقافتهم الخاصة واسلوب حياتهم . ومن الخطأ ان نقيس كل شيء بالنسبة لما هو سائد في الغرب والحكم عليه بتلك المعايير الغربية التي تتناسب مع الثقافة الاسلامية ككل . وعلى اية حال فانه على الرغم من كل هذه الانتقادات او ( الاتهامات ) فان الاسلام يبدو مسيطرا سيطرة كاملة على حياة المسلمين حتى هؤلاء الذين يزعمون انهم (تقدميون) و (متحررون) وذلك لان الاسلام كما ذكرنا هو ثقافة وحضارة واسلوب للحياة والعيش والتكامل. وربما كان هذا هو احد الاسباب التي دفعت مؤلف احد الكتب التي ظهرت منذ وقت غير بعيد بعنوان **The 100 : A Ranking of the Most Influential Persons in History** الى أن يجعل النبي محمدا ( ص ) يأتي في المقدمة وعلى رأس كل هؤلاء المائة الذين يضمون فيما بينهم انبياء واصحاب رسالات وعلماء ومفكرين وفلاسفة ، بمن فيهم المسيح ذاته ، وبوذا وكونفوشيوس . وعلى الرغم من ان المسيحية اوسع انتشارا من الاسلام فانه مما لا يقبل الشك او الجدل حتى لدى الغربيين انفسهم ان تأثير المسيحية لم يكن ابدا اعمق من تأثير محمد والاسلام ، وبخاصة في امور الحياة الدنيا . وربما كان ذلك راجعا الى ان المسيحية تفصل بين الدين والسياسة ، وتفرق بين ما لله وما لقيصر ، بينما يكاد الاسلام يرفض هذه التفرقة او الثنائية . وربما كانت هذه النظرة العامة الشاملة الكلية هي السبب وراء عظمة الاسلام وارتباط المسلمين به بكل هذه القوة ، مما يساعده بغير شك على الصمود امام كل ما يوجه اليه من تهم وحروب ... لقد ساعد الاسلام على تماسك وصلابة الابنية الاجتماعية والنظم التي تسود في العالم الاسلامي ، وهذه بدورها كانت خير عامل يساعد على صمود الاسلام وتماسكه في حربه امام الهجوم الذي يشن عليه بوجه خاص من العالم المسيحي في الغرب .

**( ٢ )**

والواقع ان ثمة كثيرا من مظاهر السلوك اليومى التى قد تمر على النظرة الخاطفة غير المتعمقة ولكن لها مع ذلك اهميتها من حيث الدلالة على قوة تماسك المسلمين والتفافهم حول الاسلام . فالمسجد مثلا فى كثير من البلاد الاسلامية لا يعتبر مجرد مكان عام للصلاة او حتى الدرس الدينى ؛ وانما هو ايضا الى جانب ذلك مكان للراحة والاسترخاء دون ان يكون فى ذلك تثريب على الناس ما داموا يحافظون على طهارته ونظافته ، اى ان المسجد يستخدم استخدامات اخرى لا تمت الى العبادة بصلة . وكثيرا ما يلجأ طلاب المدارس الى المسجد حيث يجدون فى الجو الهادىء الوقور ما يساعدهم على الاستذكار ، بل وقد يجتمع الاصدقاء معا فى احد الاركان لتمضية بعض الوقت فى الحديث اليومى العادى . وفى بعض البلاد الاسلامية يترك الآباء اطفالهم الصغار فى المسجد حتى ينتهوا هم قضاء حوائجهم من السوق ثم يعودون لاصطحاب اطفالهم الى البيت وهكذا . ومما له دلالته هنا ايضا ان المساجد الكبرى الجامعة توجد فى وسط الاسواق العامة الرئيسية ، اى وسط الحياة اليومية الصاخبة ، ولا يستثنى من ذلك المسجدان الكبيران فى الاسلام : الحرم المكى والمسجد النبوى فى المدينة ، كما انه يصدق على الازهر الشريف فى القاهرة ، والمسجد الاموى فى دمشق ، والمسجد الكبير فى طهران ، وجامع الزيتونة فى تونس ، وهكذا .

ومن المظاهر التى تؤخذ دليلا على (حيوية) اى عقيدة او دين ، والتصاقه بحياة الناس وارتباط الناس به ، وجود اسراب الحمام أو اليمام بالقرب من دور العبادة . وهذه ظاهرة نجدها فى فناء المسجد الحرام والمسجد النبوى مثلما نجدها فى المسجد الاموى ، وفى الازهر الشريف ، كما نجدها فى اماكن العبادة الكبرى فى الغرب ( كاتدرالية القديس بطرس فى روما مثلا والقديس مرقص فى البندقية وغيرهما ) والغريب فى الامر ان الحمائم تعتبر فى كثير من انحاء العالم ، وفى كثير من الثقافات المختلفة المتباينة ، وفى كثير من الاديان والعقائد ، دليلا على ان المكان مكان مقدس تمارس فيه شعائر العبادة بالفعل ، وان كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من وجود تفسيرات اخرى مادية ترد وجود الحمائم الى ان المصلين يقدمون لها الطعام . وأيا ما تكون هذه التفسيرات فان وجود الحمائم يعتبر دليلا على ( حيوية ) الدين ، وممارسة شعائره بنشاط ، وبالتالي دليلا على ارتباطه القوى بحياة الناس وارتباط الناس بدينهم وبدور عبادتهم .

الا ان هناك من الدلائل التي تشير الى حيوية الاسلام امورا اخرى اعظم واجل من هذا كله . ولعل اهم هذه الدلائل والبينات فريضة الحج التي هي فى الوقت ذاته عامل من اكبر العوامل فى وحدة المسلمين وتماسكهم والتقريب بينهم ؛ بصرف النظر عن كل ما يقوم بينهم من تفاوت وتباين فى الجنسية والسلالة والثقافة واللغة ولون البشرة ، والطبقة والمستوى الاجتماعى والاقتصادى والثقافى . وليس ثمة شك فى ان الحج هو اكبر تجمع بشرى يضم اناسا ينتمون الى عدد كبير من الدول والجنسيات . ففى الاعوام الاخيرة كان عدد الحجاج فى كل عام يصل الى حوالى المليون ونصف المليون حاج أو اكثر ، ينتمون الى سبعين دولة . وصحيح ان الجمعية العامة لهيئة الامم يحضرها ممثلون لعدد اكبر من الدول ولكن عدد الحاضرين انفسهم لا يزيد عن بضع مئات . وصحيح ايضا ان الهندوس يتجمعون باعداد اكبر لممارسة شعائرهم الدينية التى يلقون اثناءها بانفسهم فى مياه نهر الجانج ( نهر جومنا ) ولكنهم رغم كل هذا العدد الضخم الهائل ينتمون الى جنسية واحدة ، نظرا لانهم جميعا من الهنود . اما الحج فهو التجمع البشرى الوحيد الذى يجمع بين تعدد الجنسيات وتنوعها مع ضخامة

العدد . ورغم كل هذا التباين والتفاوت والاختلاف فان ملابس الاحرام توحد بينهم جميعا وتزيل ما بينهم من فوارق ، بحيث يصبح الشعور الوحيد الذى يسيطر عليهم جميعا هو الاحساس بأنهم اخوة واخوات فى الاسلام . وهو امر مهم للغاية ، وينجم هذا الشعور من الإيمان الدينى العميق مع (الفرحة) والابتهاج التابعة كلها من الاحساس بالقرب من الله ، ذلك القرب الذى يعبر عنه فى التلبية ( لبيك اللهم لبيك ) . والكتاب الاجانب انفسهم الذين تعرضوا لدراسة الحج يرون فيه دليلا واضحا على ان الاسلام ليس مجرد عقيدة حيوية او دين حى ، وانما هو شىء اكبر من هذا بكثير ... انه ـ حسب تعبير جانسن ـ « قوة دافعة عارمة لمزج الناس معا فى شعور عميق بالوحدة والاخاء » . ومع ذلك ، ورغم جلال الحج ، فانه لا يغفل الجانب الدنيوى او العملى من حياة الناس ، وهو جانب يتمثل فى ممارسة التجارة وعقد الصفقات والاتفاقيات بين رجال الاعمال من مختلف انحاء العالم الاسلامى .

وتعدد هذه الجنسيات التى تحضر الحج دليل واضح من ناحية اخرى على مدى انتشار الاسلام وقدرته على جذب الناس اليه كدين وثقافة . بل الاكثر من هذا فان انتماء بعض هذه الجنسيات الى الاسلام كان له تأثير قوى وواضح وفعال فى غير العالم الاسلامى ذاته . واكبر مثل على ذلك هو ان انتشار الاسلام فى افريقيا السوداء وتمسك الافريقيين به وتحمسهم له كان من العوامل المؤثرة فى ظهور حركة جماعة المسلمين السود فى امريكا فى السنوات الاخيرة » . « فالاسلام الافريقى » لم يفتح فقط الباب لدخول الاسلام الى الامريكيين السود ، بل انه ساعد ايضا على تصحيح كثير من الاخطاء والمبالغات التى كان يقع فيها انصار حركة المسلمين السود الاصلية التى لم يكن يربطها بالاسلام الحقيقى الا القليل، ولم تكن تفهم منه سوى النزر اليسير .

والمهم من هذا كله هو ان هذه الدلائل والبراهين تشير كلها الى مدى قرب الاسلام من الحياة الواقعية التى يحياها المسلمون والمؤمنون به ، كما انها دليل قاطع على كليته وعالميته ، وعلى مدى نموه وانتشاره . وهذه كلها امور تثير لدى الكتاب الاجانب السؤال الهام : لماذا كان الاسلام ـ دون غيره من الاديان السماوية بل والاديان الكبرى الأخرى ـ ينفرد بتلك القدرة على توكيد الذات ، بل وفرض نفسه على الثقافات الاخرى التى يحتك بها ؟

هناك اسباب كثيرة ، لذلك حاول جانسن ودانييل وغيرهما تلخيصها فى مجال مقارناتهم بين المسيحية والاسلام . ولعل اول سبب يوجه اليه هؤلاء الكتاب الانظار هو ما يسميه جانسن « شباب الاسلام » اى حداثته بالنسبة لغيره من الاديان السماوية والاديان الكبرى الأخرى . ذلك انه لم يمض على ظهور الاسلام حتى الآن سوى اربعة عشر قرنا بينما تكاد المسيحية تكمل العشرين قرنا من حياتها ، كما ان البوذية ظهرت منذ حوالى ستة وعشرين قرنا . والذى يهدف اليه هؤلاء الكتاب من ذلك هو ان الاسلام سوف يفقد قوته الدافعة بمرور الزمن تماما مثلما حدث للدينين الآخرين ، ولا ينسى جانسن بالذات ان يذكرنا فى هذا المجال بأنه فى القرن الرابع عشر الميلادى كانت المسيحية تتمتع بقوة تماثل قوة الاسلام فى الوقت الحالى ( القرن الرابع عشر الهجرى ) وبلغت هذه القوة ذروتها فى العالم الاوربى الذى يعتبر المعقل الحديث للمسيحية . الا انه يعترف فى الوقت ذاته بانه من الطبيعى ان يشعر المسلمون بكثير من الفخر والاعتزاز بدينهم ، لانه استطاع ، رغم هذه الحداثة النسبية ، ان يحقق كثيرا من الانتصارات وان يبلغ كل هذا الانتشار الواسع ، وذلك فضلا عن انه هو آخر الاديان السماوية ، وبذلك فهو يعتبر فى نظر المسلمين ( افضل ) هذه الاديان واكثرها نضجا وكمالا . كما ان محمدا صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين وهو بالتالى ايضا ( افضلهم ) جميعا ، وان لم يقل المسلمون

ذلك صراحة لان الاسلام يحض على احترام الانبياء . بل الاكثر من هذا فان القرآن الكريم هو كلام الله الذى لم يخضع التحريف او التبديل ( انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ) مثلما حدث للتعاليم المسيحية . وعلى الرغم من كل ما يقال ضد اغلاق ( باب الاجتهاد ) في القرن العاشر فان ذلك ساعد بشكل او بآخر على حفظ الشريعة على نقائها الاول كما يرى الكثيرون . فاغلاق باب الاجتهاد لا يعنى اذن الجمود بقدر ما يعنى الاصالة والنقاء والصحة والقرب من الاصل ، وكلها امور تعطى الاسلام قوة وقدرة على البقاء والصمود .

والغريب في الامر ـ كما يرى جانسن ـ هو ان الاسلام ظل دينا قويا ويحتفظ بكثير من الحيوية الدافعة نتيجة لعدد من العوامل المضادة التي كانت خليقة بالقضاء عليه ؛ ولكنها بدلا من ذلك زادت من تماسك المسلمين وساعدت على بقاء الاسلام قائما وازدهاره . فالخلافات والانقسامات التي تعرض لها الاسلام والتي ادت الى انقسام المسلمين الى السنة والشيعة اضعفت بغير شك من قوة المسلمين وقللت من منعتهم ، بحيث امكن للصليبيين في الحرب الصليبية الاولى من غزو فلسطين واحتلال بيت المقدس . الا ان هذه الصدمة العنيفة افلحت في ايقاظ المسلمين وعملت على تماسكهم بحيث استعادوا بيت المقدس على يدى صلاح الدين عام ١١٨٧ ، وادى هذا الانتصار من ناحية اخرى الى اشتداد قوة التيار السني وتراجع المذهب الشيعي ، بحيث بات منحصرا في مناطق معينة بالذات ومتفرقة في العالم العربي والعالم الاسلامي ، ولم تعد الشيعة تؤلف اغلبية السكان الا في ايران . كذلك ادى تقدم وازدهار المذهب السني الى التمسك بالاسلام النقي التقليدى الاصيل ، وان كانت ظهرت جهود صادقة لاصلاح امور الدين ، مثل محاولة الامام ابي حامد الغزالى ( احياء علوم الدين ) في القرن الثاني عشر ايضا . وعلى اية حال فان ما يتميز به الاسلام كعامل موحد بين المسلمين كان هو القوة الاساسية في القضاء على الفتن بين المسلمين حينما تقوم بينهم اية خلافات . وتاريخ الاسلام نفسه كفيل بأن يبين لنا ان مثل هذه الحروب كانت نادرة جدا بالقياس الى ما يحدث بين الدول المسيحية ، وهذه حقيقة تحسب لصالح الاسلام وتقف الى جانبه كقوة مادية وروحية ، وكعامل من عوامل التماسك والتضامن بين اتباعه .

ثم هناك اخيرا طبيعة الاسلام البسيطة السهلة السمحة . فأركان الاسلام قليلة العدد ( خمسة اركان ) ومحددة ، كما ان الاسلام **دين عملى** يهتم بأمور الحياة الواقعية قدر اهتمامه بالجوانب الروحية ، ويعطى بذلك لامور الدنيا من العناية ما يعطيه لشئون الآخرة . وليس ثمة اصدق مما قالته مارى كنجزلى في هذا الصدد اثناء اشتغالها بالتبشير في غرب افريقيا من ان « الاسلام يهيىء للرجل الافريقى العادى طريقا للاستقامة والفضيلة بأوضح واسهل مما تقدمه له المسيحية » . فهو لا يفرض على اتباعه كل تلك القيود الصعبة المرتمة على الحياة الجنسية؛ وذلك على اعتبار انه يبيح لهم تعدد الزوجات عند الضرورة ، وهو الامر الذى يتفق مع تقاليدهم ونظمهم المتوارثة ؛ كما انه لا يعد الناس بوعود كثيرة ولا يتطلب منهم بالمثل مطالب ضخمة كما هو الشأن في المسيحية ، ولذا افلح في الصمود والبقاء في افريقيا رغم كل ما تعرض له من هجوم وتهجم وافتراءات . واذا كان اعداء الاسلام يصفونه بأنه دين جامد يصعب عليه أن يعدل من تعاليمه بحيث تتماشى مع واقع الحياة فان هذا غير صحيح ، والا لما استطاع اثناء انتشاره ان يتكيف مع الثقافات العديدة المختلفة التي غزاها خارج العالم العربي . فلقد سمح بدخول كثير من التغايرات اليه نظرا لبساطته هو نفسه ، ولا يزال الاسلام حتى الآن يتقدم الى مناطق جديدة لها ثقافاتها المختلفة فيمتصها وتصبح جزءا من تراثه . وهذا واضح بالذات في تقبل فنون العمارة المختلفة

ولطويعها في بناء المساجد التي تتفاوت أساليبها المعمارية من مجتمع لمجتمع نتيجة لتأثرها بالظروف المحلية التي تسود تلك المجتمعات ، وذلك فضلا عن تقبل الكثير من العادات والتقاليد وأساليب الحياة المحلية . ويرى الكثير من الكتاب الغربيين ان ذلك ، ان دل على شيء ، فانما يدل على مدى تسامح الاسلام وسماحته .

وربما كان هذا التسامح راجعا ليس فقط الى بساطة تعاليم الاسلام التي لا تتنافى مع كثير من التقاليد الاصلية ، وانما ايضا الى نفس عملية نشر الاسلام ودخوله الى بعض هذه البلاد . ففي افريقيا السوداء مثلا لم يدخل الاسلام بحد السيف او حتى بالتبشير على أيدي العلماء والمشايخ بقدر ما دخل على أيدي التجار العاديين ورجال الطرق الصوفية وجماعات الاخوان ومن اليهم . ومما يؤسف له حقا ان الدور الذي لعبته الطرق الصوفية والدراويش والاخوان في نشر الاسلام ، بل وتعاليم هذه الجماعات وتنظيمها ، لم تلق العناية الجديرة بها ، وان كانت هناك بعض الاعمال الجيدة التي ظهرت اخيرا حول هذا الموضوع . ولكن الذي لا شك فيه هو ان الطرق الصوفية ساعدت على تقريب الاسلام الى قلوب الناس وبخاصة في المستويات الدنيا . فظهر الاسلام بذلك دينا نابضا بالحياة . ويجب الا ننسى في الوقت ذاته ان هذه الجماعات كانت دائما تتقدم صفوف المجاهدين وتدخل في معارك عسكرية وسياسية عنيفة ضد القوى الزاحفة من الغرب المسيحي ، وبذلك كانت دائما حصنا منيعا للحفاظ على الاسلام ... من هنا كانت جهود هؤلاء التجار ورجال الطرق الصوفية والاخوان في نشر الاسلام والدفاع عنه تعتبر صفحة ناصعة ومجيدة في تاريخ الاسلام وحربه ضد الوثنية والمسيحية والاديان الاخرى ، مثلما هي جهود مشرقة في كفاح الاسلام من أجل البقاء والاستمرار والصمود ، كما كانت أداة فعالة في ظهور ما يسميه بعض المفكرين والكتاب الغربيين « الاسلام الشعبي » الذي يحمل رايته والدفاع عنه ونشر تعاليمه **رجال عاديون يحبون الاسلام اكثر مما يعرفون عنه** . وهذا سر من أسرار قوة الاسلام وعظمته رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

ويحاول بعض الكتاب الغربيين ان يردوا ذلك التقدم والانتشار الى عوامل وأسباب يعتبرونها في الوقت ذاته نواحي نقص وقصور في الاسلام اذا قورن بالمسيحية ، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول من تناقض . فالاسلام بالضرورة ، كما يقولون ، هو دين المضطهدين والمعذبين والمستضعفين في الارض ممن يرفض المجتمع الذي يعيشون فيه ان يتقبلهم او يعترف بانتمائهم اليه فاصبحوا بذلك ـ وحسب تعبير هؤلاء الكتاب ـ بغير جذور ممتدة وضاربة في باطن ذلك المجتمع . وهؤلاء المضطهدون والمستضعفون كثيرون ، بل انهم يزدادون باطراد واستمرار نتيجة للتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في كثير من بلاد العالم ، ولا يجدون مهربا او موئلا لهم جميعا الا في الاسلام الذي يمنحهم شخصية واضحة ، ومجتمعا دينيا ينتمون اليه ، وثقافة ينخرطون فيها . ولقد ذهب البعض هنا الى حد القول بان الاسلام هو **بالضرورة** ايضا دين المجتمعات المتخلفة او ما يعرف عموما باسم العالم الثالث الذي لم يصل بعد الى مرحلة التصنيع او التحضر . ومع ان هذا في حد ذاته قد يكون عاملا من العوامل الاساسية الهامة التي ساعدت الاسلام على الاحتفاظ باصالته ونقائه وصفائه بحيث لم تتسرب اليه ادران المدنية الحديثة السائدة في المجتمعات الاوروبية ، والتي وجدت طريقها بالفعل الى المسيحية فافسدت الكثير من امرها ، الا ان هذا يؤخذ في بعض الكتابات على انه علامة عجز من الاسلام عن ان يغزو المجتمعات المتقدمة الراقية ويعيش فيها ويزدهر . فهو دين يناسب العقلية الساذجة البسيطة ، او الاكثر تخلفا ، بل انه في رأي الكثيرين يساعد على التخلف والتأخر بما يحمل في طياته من تعاليم تحض على التريث والصبر والتسليم والرضا بالواقع والايمان بالقدر

والتوكل وما اليها ، وذلك على امل ان يعوض الله المؤمنين الصابرين الراضين القانعين خيرا من هذا كله في الاخرة . ويرى جانسن انه على الرغم من ان هذه الاقوال فيها شيء من الصحة ، الا ان بعض الحقائق زيفت وأسيء فهمها وتأويلها من جانب الكتاب الغربيين. فمع ان المجتمعات الاسلامية لا تزال مجتمعات تقليدية الى حد كبير فان دخول التصنيع والمدنية الحديثة الى بعضها لم يؤد حتى الان الى حدوث تغيرات جوهرية جذرية في نظرة الغالبية العظمى من السكان الى الدين ، فضلا عن انه يؤدي الى القضاء عليه او حتى الاستهانة به ، على الرغم من كل ما قد يبدو في الظاهر وعلى السطح مخالفا لذلك . فالطبقات الوسطى الدنيا ، وهي بالضرورة نتائج لدخول الصناعة ونشأة المدن الكبرى في هذه المجتمعات ، هي من اكثر الطبقات تمسكا بالاسلام ومحافظة عليه وعلى ممارسة شعائره واتباع تعاليمه ولكن في غير تعصب ، كما انها هي التي تشجع في الوقت ذاته حركات الاصلاح الديني ، سواء في مصر او ايران او تركيا او باكستان او اندونيسيا . ففي مصر مثلا نجد ان المنطقة الواسعة التي تضم مدينة القاهرة وضواحيها الصناعية والتي يسكنها بضعة ملايين من البشر والتي تعتبر بغير شك اكبر منطقة صناعية في العالم الاسلامي واكثرها تحضرا وتعقدا وتقدما ، تضم مئات الالاف من العمال والمشتغلين بالصناعة ، وهؤلاء يعتبرون ، مع بقية السكان ، من اشد المسلمين تمسكا بدينهم ، حتى وان لم يكونوا يعرفون كثيرا من الحقائق والتفاصيل عن تعاليم ذلك الدين. ومن الملاحظ ان شوارع القاهرة في جميع الاحياء بغير استثناء تمتلىء بصفوف المصلين يوم الجمعة نظرا لأن المساجد تعجز عن ان تستوعب كل تلك الاعداد الضخمة ، وتكاد الشوارع والطرق تغلق تماما نتيجة لذلك . وهذا امر له دلالته الواضحة على قوة الاسلام في المدينة الاسلامية وعدم تعارضه مع التقدم الصناعي والحضري ، على عكس ما يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون . ومع ذلك فان اصوات التشكيك لا تلبث ان ترتفع كما هو الحال حين يقول جانسن مثلا : « اننا نسهم بهذا كله ، ولكن علينا مع ذلك ان ننتظر لنرى ما سيفعله التصنيع والتحضر وحياة المدن الحديثة بالمسلمين في البلاد التي لا تزال تمر في الآونة الحاضرة بهذه المرحلة ، مثل السعودية ومنطقة الخليج وايران ـ قبل ان تنشب الثورة التي اطاحت بالشاه » .

وليس من شك في ان التقدم العلمي افاد الاسلام من بعض الوجوه على الاقل . فالتقدم الذي طرأ على وسائل المواصلات والنقل يعتبر من أهم العوامل التي شجعت على ازدياد الاقبال على اداء فريضة الحج ، كما ان وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري ساعدت مساعدة فعالة على التعريف بالدين ونشر الوعي الديني وتنزيه الدين عن كثير من الخرافات والشوائب التي كانت تتسرب الى ( الدين الشعبي ) . وقد يكون المثقفون او ( الصفوة ) كما يحب علماء الاجتماع احيانا ان يسموهم ، اقل اقبالا على ممارسة شعائر دينهم ( ولو ان هذه مسألة تحتاج الى دراسة حقلية اعمق ) ، بل وقد يمارون ويجادلون في الاسلام مثلما يماري المثقفون المسيحيون في الغرب ، ويجادلون في المسيحية وفي دور الدين في المجتمع . ولكن هذه ظاهرة عامة يتصدى لها المسلمون المخلصون بالرد والدحض والتفنيد ، وكثيرا ما تفيد هذه المناقشات في الكشف عن كثير من جوانب الاسلام الخفية ، او تعميق المعرفة به تماما، اي ان الامر ليس شرا كله ما دام يجد من يتصدى له بالنقاش والبحث والدراسة . ومهما يقل من ان الحياة الحديثة قد تصرف الناس عن الاسلام فالاغلب ان الاسلام بتعاليمه السهلة الواضحة البسيطة السمحة سوف يظل يجلب اعدادا كبيرة من الناس في المستقبل على ما ذكرنا . بل الملاحظ هو ان اعدادا متزايدة من الناس في المجتمعات الغربية التي وصلت الى مرحلة ( ما بعد التصنيع ) والذين ضاقوا بكل مظاهر تلك الحياة المادية التي

تسود ( مجتمعات الوفرة ) ، بداوا ينجذبون نحو الاسلام وتعاليمه البسيطة وحياته السهلة . ويتحولون اليه بالتالى ويعتنقونه . ومع ان اعدادهم لا تزال قليلة حتى الان الا انها تزيد باطراد الامر الذى يسبب الكثير من القلق فى المجتمع الغربى .

كل هذا خليق بأن يكشف لنا عن خطأ ذلك الزعم الذى كان يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون ، والذى جاراهم فيه بعض المسلمين انفسهم — من ان الاسلام اصبح دينا « ستاتيكيا » لا يتقدم ولا يتطور ، وانه دخل مرحلة الجمود ، ان لم يكن التخلف والتدهور منذ القرن الثالث عشر الميلادى ، وان المجتمع الاسلامى اصبح مجتمعا « حضريا » وعاجزا عن ان يواجه تحديات العصر الحديث . ولقد تصدى لهذه المزاعم احد كبار المستشرقين البريطانيين ممن لهم دراية واسعة بالاسلام والشرق نتيجة لظروف خاصة به تتعلق بنشأته الاولى بالاسكندرية وبتربيته وتعليمه وثقافته العميقة ونظرته الواسعة المتفتحة ، ونعنى به سير **هاملتون جب H. A. R. Gibb** الذى يؤمن ايمانا عميقا بحيوية الاسلام رغم كل ما يبدو عليه من مظاهر التأخر . ولقد حاول جب ان يعدد لنا الادلة والشواهد والبينات « الخارجية » على هذه الحيوية خلال القرون الستة الاخيرة ، واعتبر من هذه العلامات والادلة تكوين الامبراطورية العثمانية فى الشرق الاوسط وامبراطورية المغول فى الهند ، واحياء المذهب الشيعى فى ايران ، وانتشار الاسلام فى كل من اندونيسيا وشبه جزيرة الملايو ، ونمو المجتمع الاسلامى فى الصين ، وطرد الاسبان والبرتغاليين من المغرب ، واتساع **الحزام الاسلامى** فى كل من شرق افريقيا وغربها (Gibb : **Modern Trends in Islam**, 1952, p. 2) وقد يتشكك البعض فى مدى دلالة هذه الاحداث على ( حيوية الاسلام ) ، ولكنهم رغم ذلك يعترفون ، حسب ما يقول جانسن ، بانه « خلال هذه القرون الستة كان المسلم العادى فى مراكش او القاهرة او بكين يعيش حياته اليومية تبعا لمشاعره واحاسيسه عن الاسلام ، وبمقتضى تلك المشاعر والاحاسيس ، لانه كان يدرك فى اعماق قلبه ان عقيدته هى قوة حية . ولا تزال الغالبية العظمى من المسلمين حتى الان يدركون ذلك بشكل لا نجده فى الاديان الاخرى . وربما كانت اشكال ونظم الحكومة الاسلامية والمجتمع الاسلامي بل والمؤسسة الدينية فانها جامدة وحالية من الحياة اثناء تلك القرون الستة ، ولكن تحت هذا الجمود الظاهرى كان تيار الايمان يجرى باستمرار قويا مندفعا ولا يزال يجرى حتى الان ربما بدرجة اقل ولكن بقوة كافية . فالدين يكون قويا او ضعيفا متهالكا ، خامدا او حيا حسب ما يعتقد اتباعه وما يحسونه ويشعرون به » . (Jansen, pp. 47-8)

ولكن على الرغم من كل هذه الحيوية الدافعة التى يتمتع بها الاسلام فقد كان بامكانه ان يعيش فى سلام وامان ، ولكنه لم يحظ فى حقيقة الامر بتلك الراحة على الاطلاق ، ولم يترك وشأنه لكى يستريح وينزوى فى نطاق ضيق محدود . فمنذ السنوات الاولى من تاريخه واجه الاسلام كما ذكرنا كثيرا من التحديات الروحية والسياسية والثقافية من المسيحية بالذات ، ثم بلغ ذلك التحدى ذروته منذ بداية القرن السادس عشر ، وكان على الاسلام ان يناضل ويكافح ويحارب ويخوض المعارك ، وقد افلح فى ان يصمد لها وان ينيد منها كلها فى آخر الامر .

**( ٢ )**

لقد كان امرا محتوما اذن ان يدخل الاسلام فى ذلك الصراع الطويل والحرب المستمرة منذ البداية نتيجة للظروف والاوضاع التى احاطت بظهوره ولازمت تطوره وانتشاره . فلقد ظهر الاسلام وانتشر اولا فى منطقة حساسة هى مفترق طرق بين ثلاث قارات ، ثم كان عليه بعد ذلك ان يقف موقف الصمود

امام الغزو والانتشار الاوربيين الى المناطق التى يسود فيها . ولكن الاسلام لم يكتف بالدفاع عن نفسه خلال ذلك كله ، بل اخذ المبادرة فى التحدى والهجوم منذ اول الامر على العالم المسيحى . وبلغ ذلك التحدى ذروته فى غزو الاسلام لاوروبا ذاتها ، خاصة وان ذلك الغزو لم يتم من الطرف الاقرب الى موطن الاسلام، اى عبر مضيق البوسفور، وانما اختار المسلمون ان يكون غزوهم لاوربا المسيحية من الطرف الاكثر بعدا عن مضيق جبل طارق الى اسبانيا ، مما اثار فزع اوروبا من جيوش الاسلام التى كانت تهدد فرنسا ذاتها . ومع ان هذا المد الاسلامى فى اوروبا توقف عام ٧٣٢م بعد معركة بواتييه Poitiers فان الغرب المسيحى لم ينس ذلك ابدا للمسلمين فلقد غرس هذا التحدى والهجوم والتهديد نحو الاسلام والمسلمين انعكست كلها بعد ذلك فى حروب **الاسترداد** من ناحية ثم فى تلك الحروب التى شنتها دول الغرب على البلاد الاسلامية بعد ان استردت اوروبا قواها العسكرية ، وما تلا ذلك من احتلال واستعمار واساءة الى الاسلام والمسلمين بكل الوسائل الممكنة .

ولقد كان هذا الصدام بين الاسلام والمسيحية امرا محتوما ايضا نظرا لانهما دينان سماويان يقومان على اسس متشابهة وبخاصة فيما يتعلق بالتوحيد ورفض الوثنية . ولكن الاسلام ، وهو احدث الدينين ، جاء لكى يتمم ويكمل الرسالة الكبرى التى بداتها الاديان السماوية السابقة عليه ، كما ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان آخر الانبياء وخاتم المرسلين . وقد اتخذ هذا الصدام اشكالا مختلفة من الحرب السافرة او المستترة، وظهرت هذه الحرب بشكل خاص فى جهود المسيحيين فى مجال التبشير وفى حملة التشكيك التى شنها عدد كبير جدا من العلماء والمفكرين ورجال الدين المسيحى على النبى والاسلام . وليس ثمة ما يدعو الى تفصيل الكلام هنا فى هذا الموضوع ، فقد سبق ان عرضنا له بما فيه الكفاية فى مقالنا عن **« الاستشراق والمستشرقون » ( مجلة عالم الفكر** ، المجلد العاشر ، العدد الثانى عن **التجربة الاسلامية )** ولم تخف حدة هذا الهجوم وقسوة حملة التشكيك الا فى القرن التاسع عشر حين لم يعد العالم الاسلامى يشكل مصدر تهديد عسكرى مباشر للغرب والمسيحية ، وبدأ الغربيون يدرسون الاسلام بشىء من الموضوعية . ولكن هذا لا يعنى ابدا توقف الغرب المسيحى تماما عن حملات الهجوم والتشكيك والتشهير ، اذ لا تزال هناك احكام كثيرة غير صائبة تصدر عن بعض الكتاب والمؤلفين ، وتحمل بين ثناياها سوء الفهم او سوء النية ، لدرجة اننا نجد رجلا مثل ليفونيان Levonian الذى يشغل **الآن** منصب عميد كلية اللاهوت فى بيروت The Near East School of Theology والذى يفترض فيه ان يكون على معرفة وثيقة بالاسلام والعالم الاسلامى الذى يعمل فيه منذ سنين ، يقول فى كتابه ( دراسات فى العلاقة بين الاسلام والمسيحية

**Studies in the Relationship between Islam and Christianity**, 1940

« ان المسيحية هى بالضرورة دين روحانى بينما الاسلام هو بالضرورة وفى جوهره دين غير روحانى » ، ويذهب الى حد وصف المسلمين عموما بالكسل والانانية والشهوانية وعدم الامانة . وهنا يبين لنا ان اساليب الهجوم والتشويه والتشهير غير العادلة على الاسلام التى كانت قائمة فى القرون الوسطى لا تزال قائمة بشكل او بآخر فى الوقت الحالى مع اختلاف فى الدرجة فقط ، وان اتباع هذه الاساليب ليس قاصرا على اشخاص لا يدركون ماهية الاسلام الحقة وانما يتبعها ايضا بعض العلماء والمفكرين الذين عاشوا فى ديار الاسلام لفترات طويلة . ولكن من الانصاف ايضا ان نقول ان المسيحيين الوطنيين فى البلاد الاسلامية اسهموا هم ايضا ـ ولو الى حد ـ فى هذه الحملة على الاسلام رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

كذلك من الانصاف ان نقول انه اثناء تلك الحرب كان المبشرون المسيحيون الذين يعملون جاهدين على نشر المسيحية بين الجماعات الوطنية فى « العالم المتخلف » وبخاصة بين القبائل البدائية على وعى كامل بضرورة الابتعاد ما امكن عن محاولة تحويل المسلمين الى المسيحية أو التبشير بينهم . وكان هذا واضحا لهم حتى فى القرن الثانى عشر الميلادى وان كانت هناك بغير شك بعض الاستثناءات على ما سنرى . وحتى فى هذه الحالات الاستثنائية كانت النتيجة لا تتناسب اطلاقا مع الجهد المبذول . والاغلب على اية حال ان حرب التبشير كانت توجه ضد الاسلام بشكل غير مباشر وذلك عن طريق نشر المسيحية بين الشعوب والقبائل الوثنية قبل ان يصل اليها الاسلام . ولقد احرزت المسيحية كثيرا من النجاح فى ذلك وبخاصة فى افريقيا ، وبلغت الحرب الخفية ضد الاسلام عن طريق التبشير ذروتها بعد الحروب النابوليونية وخلال الفترة التى شاهدت التوسع الاستعمارى وتكوين الامبراطوريات . فقد ارتبط الفتح العسكرى بالتبشير المسيحى ، وكان هذا يمثل تحديا حقيقيا للاسلام لدرجة ان بعض المبشرين وجدوا فى انفسهم القدرة والجراة على محاولة تحويل المسلمين انفسهم الى المسيحية . وليس لدينا على اية حال معلومات كافية عن مدى ما حققوه من نجاح فى هذا المضمار . ولكن الملاحظ بوجه عام ان المسيحية لم تكن تحقق اى نجاح ملموس فى التبشير فى المناطق التى دخل اليها الاسلام بالفعل . ولقد كان المبشرون يلجأون اثناء تادية واجباتهم الدينية فى مجال التبشير الى كثير من وسائل الاغراء والترغيب التى كانت تتخذ شكل المساعدات المادية ( الغذاء والكساء والمسكن ) والخدمات التعليمية والصحية لهؤلاء الوثنيين كوسيلة لتشجيعهم على اعتناق المسيحية . وهذه كلها امور يعرفها من عاش فى افريقيا او الشرق الاقصى او درس قبائلها وشعوبها . وقد اشار الى ذلك كثير من علماء الانثربولوجيا بالذات . وهنا يذكر جانس — ولو انه ليس من المشتغلين بالانثربولوجيا — ان بعض زعماء القبائل فى اندونيسيا مثلا كانوا يتلقون من الارساليات ما يعرف باسم disciple money لكى « يقوموا بتوريد المرشحين للتعميد » .

وكانت بعض الحكومات الاستعمارية فى القرن الماضى تلجأ فى محاربتها للاسلام والمسلمين الى اساليب واجراءات ملتوية مثلما كان يفعل الهولنديون فى اندونيسيا من الضغط على المسلمين هناك كى تصرفهم عن تادية فريضة الحج ، ومحاولة تخفيض عدد الحجاج ما امكن . فقد كان هؤلاء الحكام يعتقدون أن « فيروس الاسلام المناضل » أو الاسلام المكافح المحارب ينتقل الى الاندونيسيين خلال موسم الحج عن طريق الاحتكاك بغيرهم من المسلمين . وفى سبيل ذلك فرضت الحكومة الاستعمارية فى اندونيسيا عام ١٨٢٥ على الحجاج رسوما للحصول على تصريح السفر للحج تبلغ ١١٠ فلورين فى الوقت الذى كانت كل تكاليف الحج ذاتها لا تزيد عن مائة فلورين فقط . وقد اوقف العمل بهذا القرار عام ١٨٥٢ ؛ ولكن لكى تفرض عام ١٨٥٩ قيود اشد عنفا وقسوة ، اذ اصبح يتعين على من يريد اداء الفريضة ان يدفع خمسمائة فلورين ، وحين يعود من الحج كان يتحتم عليه ان يجتاز امتحانا فى المعلومات عن الحج والاسلام قبل ان ( تمنحه ) الحكومة لقب « حاج » كما اوعزت الى السلطات الهولندية فى جدة بعدم تقديم اية مساعدات للحجاج الاندونيسيين ولم يوقف العمل بنظام عقد الامتحان للحجاج الا عام ١٩٠٢ ، كما اوقف نظام دفع الرسوم المالية عام ١٩٠٥ بناء على نصيحة عالم الاسلاميات الهولندى كريستيان سنوك هورجرونى Christian Snouck Hurgaronjo ومع ذلك فقد اصدرت السلطات الهولندية هناك قانونا فى العام نفسه ( ١٩٠٥ ) يحتم على مدرسى الدين الاسلامى فى المدارس الحصول على ترخيص خاص بتدريس هذه المادة . ولكى تساعد هذه السلطات الارساليات

الهولندية في جزر الهند الغربية على اداء رسالتها بدون منافسة من المسلمين ، فانها حرمت في اواخر القرن الماضي على الموظفين الاندونيسيين المسلمين ان يعملوا في المناطق التي كانت الوثنية والديانات التقليدية الوطنية لا تزال منتشرة بين ربوعها ، كما اصدرت الاوامر بعدم ممارسة « التعاليم بل والعادات الاسلامية » في الحياة اليومية بشكل علني صريح ، وذلك فضلا عما كانت تلك السلطات تخص به مدارس الارساليات المسيحية من منح ومعونات مالية من دون المدارس الاسلامية. بل انه في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن امتدت مقاومة السلطات الهولندية للاسلام الى مجال التعليم الاسلامي ذاته ، وهي ظاهرة سوف نجد ما يماثلها في السودان الجنوبي . **ولكن مما له مغزاه هنا انه خلال مايزيد على ثلاثمائة وخمسين** عاما من الحرب ضد الاسلام في اندونيسيا ، وهي الحرب التي لم تتوقف الا بنشوب الحرب العالمية الثانية وهجوم اليابانيين على جزر الهند الغربية فان المسيحية لم تفلح في تحويل سوى بضعة الاف من المسلمين اليها رغم كل اساليب الترغيب والترهيب ووسائل القهر والقسر والعنف والتهديد التي كانت تلجا اليها الارساليات والسلطات الهولندية الاستعمارية على السواء . ومعظم الذين امكن تحويلهم كانوا من سكان جزيرة جاوة بالذات التي لم يكن الاسلام على اية حال قد تعمق فيها خاصة وانها كانت قد تقلبت بين الوثنية والكونفوشية والبوذية قبل ان يدخل الاسلام اليها . ورغم ضآلة هذا العدد فان لاتوريت Latourette يذكر لنا في كتابه الضخم الرائع العميق « **تاريخ انتشار المسيحية** » **A History of the Expansion of Christianity** ان هذا العدد كان يزيد بكثير جدا عمن امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في جميع انحاء العالم ، وهو ما يبين لنا مدى قسوة ما تعرض له المسلمون في تلك المنطقة من ناحية ، ومدى تمسك المسلمين بدينهم من ناحية اخرى ، ومدى قدرة الاسلام على الصمود وتاصله في نفوس المسلمين من الناحية الثالثة .

وما قيل عن جهود الهولنديين في جزر الهند الغربية يصدق على ما فعله المبشرون الفرنسيون في شمال افريقيا حيث كانوا يعتبرون انفسهم مبشرين بالدين المسيحي وبالحضارة الفرنسية في وقت واحد . ويكفي هنا ان نشير الى ما فعلته الارساليات في الجزائر كمثال للحرب التي شنتها المسيحية على الاسلام في بلاد الاسلام . ففي عام ١٨٦٧ عين الاسقف لافيجيري اسقفا للجزائر التي يصبح بعد عشرين عاما كبيرا لأساقفة افريقيا كلها . ولقد اعلن لافيجيري منذ البداية أن مهمة ارساليته هي أن تصبح « الجزائر الباب المفتوح للدخول الى القارة الهمجية حيث يعيش مائتا مليون نسمة ... ولقد شاءت عناية الله وحكمته ان تمنح فرنسا الفرصة لكي تجعل الجزائر مهدا لامة مسيحية عظيمة ، وان اعتناق المسيحية هو السبيل الوحيد الذي يمكن للمسلمين به ان يتحولوا عن بربريتهم وهمجيتهم . وقد استطاع لافيجيري ان يحول بعض المساجد الى كنائس ، وان يقنع الحكومة بتقديم معونات مالية ضخمة لرجال الدين المسيحي حتى يستطيعوا الاضطلاع بواجباتهم التبشيرية على خير وجه ، كما انه اسس « الآباء البيض » الذين عملوا في التبشير بين « القبائل » . ولكن على الرغم من تلك الجهود والضغوط التي مارسها هو و « الآباء البيض » وبقية المبشرين الفرنسيين فان الحصيلة خلال ستين عاما من التبشير كانت تحويل اقل من سبعمائة مسلم من رجال « القبائل » عن عقيدتهم ، واقل من مائة من بين رجال الصحراء الممتدة الى الجنوب ، بينما لم يفلحوا في تحويل شخص واحد من بين العرب المسلمين الذين يعيشون قرب الساحل . والأهم من هذا كله هو أن معظم

الذين تم تعميدهم في المسيحية كانوا من الايتام الذين ضمتهم الملاجيء التي اقامتها تلك الارساليات . وقد انتهى الامر بأن اوقفت الحكومة الفرنسية دعمها المالي « الرسمي » للارساليات والمدارس الدينية في اوائل هذا القرن .

وليس ثمة ما يدعو في هذا المقال الى ان نتتبع كل انواع التحديات التي صدرت من الارساليات المسيحية في العالمين العربي والاسلامي ومحاولتها القضاء على الاسلام ، او على الاقل الحد من انتشاره . وقد يكون جانسن عرض بشكل سريع لهذه الحرب في كتابه ، كما عرض لردود الفعل الاسلامية ازاء هذه الحرب والاخفاق والفشل الذريعين اللذين منيت بهما هذه الجهود نتيجة لتمسك المسلمين بدينهم ؛ ولكن هناك كتابات اخرى اكثر عمقا وتفصيلا لمرضت لهذه الحرب ولنضال الاسلام وكفاحه ضد هذا الهجوم المسيحي . ويعتبر كتاب لاتوريت الضخم الذي سبقت الاشارة اليه اكثر هذه الكتب تفصيلا وعمقا ، وان لم يكن احدثها ، فقد ظهر عام ١٩٢٨ ولكنه لا يزال يعتبر الكتاب المرجع الرئيسي الى حد كبير في هذا الموضوع . ولكن الكتب التي ظهرت وبخاصة في الستينات بالذات تعطينا صورة اكثر معاصرة كما هو الحال في كتاب دانييل عن « الاسلام واوروبا والامبراطورية N. A. Daniel, **Islam, Europe and Empire,** U.P. Edingburgh وكتاب ستيفن نيل Stephen Neill عن « **الاستعمار والارساليات المسيحية** »

**Colonialism and Christian Missions**

وكلا الكتابين ظهر عام ١٩٦٦ . ولكن من بين الجهود التي بذلتها اوروبا الاستعمارية تحت ستار التبشير المسيحي لمحاربة الاسلام وتوطيد اقدامها ربما كانت جهود الانجليز في السودان الجنوبي وهي خليقة بأن تحظى بشيء من العناية هنا ، خاصة وان احد الكتاب السودانيين تعرض لها في كثير من الدقة معتمدا على المصادر الرسمية . وقد اعتمد جانسن نفسه على هذا الكتاب ، ونعني به كتاب M. O. Bashier, **The Southern Sudan** الذي صدر عام ١٩٦٨ وهو من اهم الكتب التي تعطينا وجهة النظر العربية الاسلامية في الموضوع ، وتعرض في دقة لمشكلة الهجوم الذي شنته المسيحية وارسالياتها التبشيرية على الاسلام ، وكيف ان جهود واعمال هذه الارساليات كانت جزءا من السياسة الاستعمارية للدول الغربية ، او على الاقل كانت تستغل لخدمة هذه السياسة وتوطيد اقدام الاستعمار . فلقد افلحت الجهود المشتركة بين الحكومة البريطانية الاستعمارية وتلك الارساليات في أن **تجعل من السودان الجنوبي** (بانتوستان) مسيحيا معاديا للاسلام . وترجع خطورة ذلك الى أن هذه المنطقة الشاسعة كانت خاضعة للرقابة والتحكم الشديدين من قبل **السلطات البريطانية** ، كما انها هي المنطقة التي تتحكم في منابع النيل الذي تتوقف على مياهه حياة شمال السودان الاسلامي ومصر الاسلامية . ولقد ترك امر التعليم في السودان الجنوبي للارساليات الدينية وحدها ، وعملت الادارة على فصل السودان الجنوبي عن بقية الوطن . فأبعدت القوة السودانية المسلمة ليحل محلها جنود من الجنوب الوثني او من الذين تحولوا حديثا للمسيحية ، واعتبر السودان الجنوبي منذ عام ١٩٢٢ « منطقة مغلقة » لا يسمح بدخولها الا بتصريح خاص حتى ولو كان للتجارة . ولكن على الرغم من أن التدريس في المدارس التبشيرية كان باللغة الانجليزية فلقد انتشرت اللغة العربية بشكل او بآخر مما كان يثير حيرة الحكام الانجليز وحفيظتهم . ومع انه سمح للمدارس بعد ذلك أن تستخدم في التعليم اي لهجة من اللهجات المحلية الست السائدة في جنوب السودان الى جانب الانجليزية فقد كان استخدام اللغة العربية في التعليم محرما تماما لأن ذلك « سوف يفتح الباب لانتشار

الاسلام وتعريب الجنوب » . بل ذهبت الادارة الى ابعد من ذلك حين حرمت التزاوج بين اهل الشمال واهل الجنوب ، ومنعت اطلاق الاسماء العربية على المواليد ، بل انها منعت ايضا بيع الملابس العربية كما منعت السودانيين الجنوبيين المسلمين من ممارسة شعائر دينهم علانية . وكانت كل هذه القيود مطبقة فى الثلاثينات من هذا القرن الى أن قامت الحرب العالمية الثانية . بل الواقع بأن هذه السياسة لم تنبذ الا عام ١٩٤٩ اى بعد انتهاء الحرب بأربع سنوات، وقد استقبل رجال الارساليات المسيحية هذا التغير بكثير من الامتعاض . وعلى اى حال فان هذه السياسة البريطانية خلفت آثارها وراءها حتى بعد الاستقلال اذ تمخض الوضع عن تلك الاشتباكات الدامية بين الجنوب الوثنى ـ المسيحى والشمال الاسلامى عام ١٩٦٧ واستمرت هذه الاشتباكات بشكل او بآخر حتى عام ١٩٧٢ حين امكن التغلب عليها والوصول الى المصالحة الوطنية .

والامثلة كثيرة ولكنها كلها تشترك فى نفس الملامح وتتفق النمط السلوكى ونفس نوع الحرب التى تشنها المسيحية عن طريق التبشير الذى ينطوى على التشكيك والتشهير الا انها كلها تشترك ايضا فى انها فشلت فشلا ذريعا فى تحويل المسلمين عن عقيدتهم ودينهم رغم انها نجحت فى نشر المسيحية بين الوثنيين . بل ان لاتوريت يتشكك فى مدى اهمية وحجم هذا النجاح وبخاصة فى حالة الصراع بين المسيحية والاسلام فى العالم العربى بالذات سواء فى الشرق الاوسط او شمال افريقيا ، وهى المنطقة التى تعتبر مهدا للدينين السماويين الكبيرين . ويلاحظ لاتوريت بوجه عام انه بالنسبة للسكان ككل فان المسيحيين اصبحوا اقل بكثير مما كانوا عليه فى القرنين الثانى والثالث ، وان الكثير من حالات التحول الى المسيحية تم على ايدى رجال الدين المسيحى الوطنيين فى الكنائس التى اقاموها هم انفسهم ، ولم تتم على ايدى رجال التبشير الغربيين ، وان كانت هذه القضية ايضا لاتزال تحتاج الى اثبات . والواقع انه اذا قارنا بين المكاسب والخسائر فان لاتوريت لايتردد فى ان يحكم للاسلام بالكسب فى هذه الحرب وذلك النضال . فلقد افلح الاسلام خلال كل تاريخه فى ان يضم اليه ساحات شاسعة من الارض التى كانت تدين بالمسيحية وان يحتفظ فى العادة بما يكسبه . وربما كان الاستثناءان الوحيدان من ذلك هما اسبانيا وصقلية اللتان استردتهما المسيحية من الاسلام ومع ذلك فلقد ترك الاسلام فيهما بصماته الواضحة الدائمة . بيد ان لاتوريت يلاحظ فى الوقت ذاته انه بعد القرن السادس عشر تجمدت الحضارة الاسلامية وركدت فى الوقت الذى كانت الثقافة المسيحية تتطور وتتقدم باستمرار . والسؤال الذى يسأله لاتوريت لنفسه بعد ذلك كله هو : هل كان الامر يتطلب كل هذا المجهود وكل ذلك العناء الذين تحملتهما المسيحية الغربية واثارت كل هذه الضغائن بين الاسلام والمسيحية، وبخاصة اذا اخذنا فى الاعتبار النتائج الهزيلة التى تمخضت عنها هذه الحرب ، تلك النتائج التى تتمثل فى قلة عدد من امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية ، والعجز عن وقف تيار امتداد الاسلام الى الشعوب الفقيرة فى العالم الثالث بعامة وافريقيا بخاصة ؟ صحيح ان الارساليات المسيحية ادت كثيرا من الخدمات الانسانية فى مجال التعليم والصحة وما اليها ، وان كانت هذه جزءا من عملية التبشير وعاملا مساعدا على اعتناق الدين المسيحى ، ولكن النفور الشديد الذى اثارته حملات الكراهية والتشهير بالاسلام اصبح متاصلا فى نفوس المسلمين بحيث يشك لاتوريت ومن بعده جانسن فيما اذا كانت هذه المشاعر سوف تختفى على الاطلاق . « فالهاوية العاطفية » بين الدينين واسعة جدا ، ولا يمكن ملؤها او عبورها واجتيازها ، وهذا ثمن فادح جدا لتحويل بضعة آلاف قليلة جدا من الاسلام الى المسيحية .

( ٤ )

ولكن للمشكلة جانبا آخر يتمثل فى **السيطرة السياسية** لدول الغرب المسيحى على الدول الاسلامية ، وهو السيطرة التى جاءت نتيجة الغزو الاوروبى وحركات الاستعمار وتكوين الامبراطوريات اثناء القرن التاسع عشر ، وما ارتبط بهذا كله من وقوع البلاد الاسلامية تحت نير الاستعمار واحدة بعد الاخرى ، بحيث لم يكن هناك قبل الحرب العالمية الثانية سوى اربع دول اسلامية مستقلة استقلالا تاما وحقيقيا ، وهى تركيا وافغانستان والمملكة العربية السعودية واليمن ، بينما كانت مصر وايران مستقلتين اسميا فقط . وهذا الوضع يختلف اختلافا كليا عما هو عليه الحال الآن ، حيث توجد خمس وستون دولة اسلامية مستقلة واعضاء فى هيئة الامم . وليس من شك فى ان المسلمين فى القرن التاسع عشر كانوا يقارنون بين وضعهم حينذاك وهم يرون عالمهم الاسلامى يتساقط جزءا بعد الآخر تحت سيطرة الغرب المسيحى ، بما كان يحدث فى القرن السابع وما بعده حين كان الاسلام يغزو العالم ويفتح طيلة الوقت وبدون توقف مناطق جديدة ينشر لواءه فوق ربوعها ، وذلك باستثناء اسبانيا وصقلية اللتين فقدهما الاسلام على ماذكرنا . وعلى الرغم من ان البلاد الاسلامية كانت تتعرض من حين لآخر لبعض الهجمات الاوربية منذ القرن الخامس عشر فان العالم الاسلامى ظل يكبر وينمو الى ان جاء القرن التاسع لتحدث النكسة التى لم يكن هناك مايشيء عن امكان وقوعها ، على الاقل بهذا الشكل والحجم . ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، اى خلال قرن ونصف من الزمن ، كان معظم العالم الاسلامى خاضعا لتلك السيطرة من جانب دول الغرب المسيحى مع استمرار المقاومة بغير شك من جانب المسلمين للتخلص من ذلك الاستعمار . وقد تختلف الآراء حول اذا ما كان هذا التوسع الاستعمارى يمثل صراعا بين المسيحية والاسلام ، ولكن لا شك فى ان المسلمين فى تصديهم لهذه الغزوات كانوا يدافعون ليس **فقط عن اوطانهم ولكن ايضا عن الاسلام ذاته** ، وكانوا كثيرا ما يستشهدون بما فعله صلاح الدين حينما خلص فلسطين وبيت المقدس من ايدى الصليبيين . كذلك ليس من شك فى ان بعض الاوروبيين ـ وقد يكونون قلة ـ كانوا ينظرون الى انفسهم على انهم «صليبيون جدد» حسب تعبير **جانسن** . وعلى اى حال فان قصة الجنرال الفرنسى جورو Gouraud الذى دخل دمشق عام ١٩٢٠ بعد معركة ميسلون هى قصة معروفة ومشهورة ، اذ كان من اول ما فعله هو ان وقف على قبر صلاح الدين وضربه بيده وهو يقول « صلاح الدين .. ها نحن .. لقد عدنا » . وعلى الرغم من تقادم الزمن ، فليس من **شك فى ان الحروب** الصليبية تركت فى نفوس كلا الجانبين ، المسيحيين والمسلمين ، ندوبا وجروحا عميقة، اغلب الظن انها لن تزول او تندمل تماما . ورغم تقادم العهد فان بعض القادة الفاتحين الاوربيين كانوا متأثرين بالروح الصليبية كما هو الحال بالنسبة للجنرال ليوتى Lyautey والجنرال جاليينى Gallieni الفرنسيين او بالنسبة لغوردن وكتشنر البريطانيين فى السودان ولورانس ونيكلسون فى الهند . ومع ان هذه الحروب كانت لها اهداف اقتصادية وتجارية وسياسية فالمهم هنا هو ان معظم هذه الحروب كانت موجهة ضد العالم الاسلامى بصرف النظر عن اهدافها الحقيقية ، وان المسلمين كانوا فى الاغلب هم الذين قاسوا منها اكثر من غيرهم . ومع ان الاسلام ـ كدين ـ لم يتأثر كثيرا بالتبشير او بالفتح والاستعمار ،

فالظاهر هو ان كل الحكومات الاستعمارية التى تمكنت من العالم الاسلامي كانت تجمع فيما بينها على شيء واحد وهو **عدم اعطاء المسلمين من التعليم الا النزر اليسير ، وحتى هذا النزر اليسير لم يكن هو التعليم الصحيح، فقد كان يهدف فى آخر الأمر الى ان يحدث نوعا من الانقسام فى «روح» المجتمع الاسلامى، والانفصام فى شخصية الانسان المسلم .**

وعلى الرغم من كل مايقال ضد نظم التعليم التقليدية ، وما يؤخذ عليها من جمود وتخلف، وعدم مسايرة لأحدث الاساليب التربوية التى كانت متبعة حينذاك فى الغرب ، فان تلك النظم كانت تزود الناس بخلفية ثقافية نابعة من صميم حياتهم ومجتمعاتهم ، وكان يمكن بذلك أن تتخذ أساسا لاقامة نظام تعليمى جديد يكون مرتبطا فى الوقت ذاته ان بقيم المجتمع الاسلامى وتقاليده وتراثه الاصيل . ولكن السلطات الاستعمارية فى الدول الاسلامية اهملت تلك النظم التعليمية الوطنية تماما ، او عملت عمدا على هدمها والقضاء عليها. ولما كانت اللغة العربية والتربية الاسلامية تعتبران فى نظر تلك السلطات مؤثرات خطيرة فانها عملت على تعطيلها بقدر الامكان ، ومن هنا جاءت النظم التعليمية الجديدة نظما غربية فى أساسها ، كما أصبحت اللغات الاوروبية هى اداة التعليم ومع ذلك فلم يكن الهدف هو خلق أجيال من الشباب المسلم المتعلم تعليما غربيا بحيث يتعمق فى دراسة وفهم الثقافة الغربية وروحها، لأن هذا كان يعتبر ايضا امرا خطيرا ، وقد يثير المتاعب فيما بعد لهذه السلطات الاستعمارية الحاكمة ، وانما كان الهدف من ذلك التعليم هو تسخير هؤلاء ( المتعلمين ) لخدمة الادارة وتسيير امور الحكم ، ولذا لم يكن التعليم يقدم الا بالقدر الكافى لتدريب الاعداد اللازمة فقط من المتعلمين . كذلك اهملت الجامعات والمعاهد العليا التى كانت موجودة حينذاك فى بعض تلك الدول اهمالا شديدا ولم تبذل اية جهود اما لتطويرها او لايجاد بدائل افضل منها ، ولذا اتجه كثير من شباب الدول الاسلامية الى جامعات الدول المستعمرة ذاتها ليتلقوا تعليمهم العالى وليصبحوا بعد ذلك ( غرباء ) تماما عن مجتمعاتهم وثقافاتهم الاصلية . ومن المفارقات المؤلمة ان تؤول امور الحكم وسياسة هذه الدول فيما بعد لهذا الفئة التى تلقت هذا النوع من التعليم والتى انفصلت بحكم اعدادها الموجه عن التراث الاسلامي والشرقى ، وأصبح عدد منهم يعبرون فى كل تصرفاتهم واحكامهم عن الاتجاهات والقيم الغربية .

ولكن كيف كانت استجابة المجتمع الاسلامي والمسلمين وردود افعالهم ازاء كل هذه التحديات من الغرب المسيحي والتهجم على عقائدهم وانماط سلوكهم ونظم تعليمهم واساليب حياتهم التقليدية ؟ لعل أول مايلاحظه الباحث هنا ـ كما يقول جانسن ـ هو أن معظم هذه الاستجابات التى كانت تصدر عن العالم الاسلامي ازاء تلك الضغوط ، وبخاصة قبل أن تنال معظم الاقطار الاسلامية استقلالها فى الفترة مابين ١٩٤٧ ـ ١٩٦٢ كانت بالضرورة استجابات سلبية ، اذ لم يكن امامهم قبل التحرير مايستطيعون عمله سوى القليل، ولذا كان موقفهم فى الاغلب موقفا دفاعيا الى حد كبير ، بمعنى انهم كانوا يكتفون بالدفاع عن الاسلام ضد الافتراءات الكثيرة التى كانت تطلق من حوله ، مثلما كانوا يعملون جاهدين فى الوقت ذاته على التخلص من الوجود الاجنبى وطرده من بلاد الاسلام ، وهذا الموقف لايمكن اعتباره فى افضل الاحوال الا على انه مجرد

هجوم مضاد فحسب . ولكن معظم الجهود التي كان المسلمون يبذلونها في الدفاع عن الاسلام كانت موجهة ضد حركات التبشير التي كانت تتم في كثير من الاحيان في مدارس الارساليات ، وكذلك ضد ادعاءات المبشرين وكثير من المستشرقين ضد تعاليم الاسلام وشخصية النبي ( ص ) . وقد اتخذت هذه الجهود شكلا اكثر ايجابية بعد استقلال الشعوب الاسلامية ، وكان الرد على حركات التبشير في معظم الاحيان سريعا وحاسما . ولقد سبق ان ذكرت ان جهود المبشرين كانت تعتبر في كثير من الاحيان مكملة لجهود رجال الادارة الاجنبية وتتم بالتنسيق معهم ؛ ولذا فانها كانت تؤدي دورا هاما في توطيد اقدام الاستعمار ، ولذا فاننا نجد انه حين حصلت هذه الدول على استقلالها، ورحل المستعمرون الغربيون رحلت معهم كثير من الارساليات والبعثات التبشيرية ، نظرا لانها فقدت جانبا جوهريا من مبررات وجودها ، وهذا هو ماحدث بالفعل في شمال افريقيا من ناحية وفي اندونيسيا من الناحية الاخرى . وحتى في الحالات التي استمرت فيها البعثات التبشيرية تمارس نشاطها فان السلطات الوطنية اتخذت الاجراءات اللازمة الكفيلة بمنع ممارسة التبشير والدعوة الصريحة الى تغيير الدين في المدارس ، او على الاقل حرمت التعرض بالنقد والتجريح للاديان الاخرى ، وان أبيح لتلك الجمعيات والبعثات ان تستمر في ممارسة نشاطها الاجتماعي والانساني في مجال تقديم الخدمات التعليمية والصحية وما اليها . ولقد تقبلت معظم الجمعيات المسيحية هذه القيود في كثير من الشعور بالضيق والتذمر ، ولكن هذا التذمر بلغ حد التمرد العلني في السودان بالذات ، وكان هذا على اية حال امرا متوقعا . وهذه الحالة تستحق ان تعالج بشيء من التفصيل لدلالتها .

والواقع ان الحكومة الوطنية في السودان اتبعت في بداية الامر موقفا غير متعنت يتسم بالرغبة في التراضي وعدم التضييق على مدارس الارساليات ، بل انها زادت من قيمة المعونات المالية لها كما زادت من فرص تعليم المسيحية للاطفال المسيحيين في المدارس الحكومية ؛ ولكن السياسة العامة للحكومة كانت تهدف في آخر الامر الى التوصل الى نظام تعليمي موحد في كل المدارس تكون اداة التعليم فيه هي اللغة العربية ، وهو الامر الذي عارضته بشدة جميع الارساليات والجمعيات التبشيرية وبخاصة البعثات الكاثوليكية ، وكاد الامر يصل الى حد الصدام بين الحكومة وتلك الارساليات . فلما استولى الجيش السوداني على السلطة عام ١٩٥٨ اسرع في فرض اللغة العربية والتعليم الاسلامي على اعتبار انهما هما الوسيلتان الوحيدتان لتوحيد السودان كشعب وطن قومي واحد ، وتحقيق الوحدة الوطنية ، ولذا فقد تم فتح عدد كبير من مراكز تعليم الاسلام في الجنوب بالذات . وحين ازدادت معارضة الارساليات لذلك الاتجاه واتخذت تلك المعارضة شكلا عنيفا ينذر بالخطر تم طردها جميعا من البلاد عام ١٩٦٢ ؛ ولم يسمح لاي جمعية مسيحية بعد ذلك بالعودة ومزاولة النشاط مرة اخرى في جنوب السودان الا في عام ١٩٦٩ بعد ان تم الوفاق الوطني بين الجنوب والشمال ، واشترطت الحكومة على تلك البعثات الا تقوم بأي نشاط تبشيري ، وان تكون مدارسها خاضعة للاشراف الحكومي وجزءا من نظام التعليم الرسمي في الدولة .

الا ان عددا من الكتاب ومنهم **جانسن** ودانييل يرون انه الى جانب هذه الاجراءات التي اتخذتها الحكومات الوطنية الاسلامية بعد ان نالت استقلالها فان الاوضاع والظروف

العامة في الغرب المسيحي ذاته ، وتغير نظرة الناس انفسهم هناك الى المسيحية ، والعلاقة بين الأديان ، والدور الذي تلعبه في المجتمع ، ثم خمود شعلة التحمس للتبشير في الخارج ، كانت كلها عوامل اضافية اسهمت في حل مشكلة الارساليات والبعثات والجمعيات الدينية المسيحية الموجهة من الغرب في العالم الاسلامي . فلقد أدت موجة الالحاد وتحرير الفكر الغربي من المسيحية واشتداد الصراع بين المسيحية والايديولوجيات الاخرى ، وهي الموجة التي كانت تعبر عن نفسها في الجملة التي كانت تتردد على كثير من الالسنة من ان « الله مات » الى ان اصبح الغربيون وبخاصة المثقفون منهم يرون المسيحية في حجمها الحقيقي ـ ان امكن هذا القول ـ بالنسبة الى الأديان بل والفلسفات الاخرى ، وبذلك خفت حدة الهجوم والضغط على الاسلام لقلة عدد المبشرين عما كانوا عليه من جهة ، وفقدان معظم من يعمل منهم في حقل التبشير بين الجماعات الوثنية للروح التبشيرية القديمة من جهة ثانية ، ثم محاولة المستشرقين الجدد التمسك باكبر قدر من الموضوعية في دراساتهم وكتاباتهم ، وتنزه غالبيتهم عن اصدار الاحكام التقويمية والاساءة الى الاسلام والمسيحية وبخاصة الى النبي ( ص ) من جهة ثالثة . ولذا فان الاقوال التي كان يصدرها امثال ليغونيان ( عام ١٩٤٠ ) التي سبقت الاشارة اليها ، والتي كانت تتردد بين الغربيين على انها امور طبيعية ومسلم بها اصبحت منذ الخمسينات تلقى كثيرا من النقد والاستهجان . وحين شاهدت الصحفية البريطانية الشهيرة بنيلوبي مورتيمر Penelope Mortimer صلاة الجماعة في المملكة العربية السعودية فكتبت في مجلة New Statesman, vol. 97, no. 2505 تصف هذه الصلاة وتبدي اعجابها بالروح التي تسود المصلين ، ولكن لسانها يزل فيقول ان الناس كانوا يؤدون الصلاة « وكان الله قد حضر » تصدى لها بالنقد العنيف جانسن في كتابه Militant Islam وهو يصفها بالغباء والحماقة اللتين تشبهان غباء وحماقة المبشرين والصليبيين ، وان مثل هذه الاقوال التي تصدر عن عدم الشعور الكافي بالمسئولية خليقة بأن تجعل المسلمين المناضلين المكافحين المحاربين من اجل دينهم يعتقدون ان الغرب المسيحي لايزال في حاجة الى اتخاذ مزيد من الاجراءات العنيفة ضده لرده الى شيء من « حسن الفهم او على الاقل الى شيء من الأدب » . ( صفحة ٢١١ )

وواضح أن هذه نغمة جديدة لم تكن نجدها في الكتابات الغربية التي تحاول الدفاع عن الاسلام والمسلمين ، او على الاقل ابراز وجهة نظرهم بطريقة موضوعية ، بقدر الامكان . بل ان بعض هؤلاء الكتاب يعجبون لقلة ما كتبه المسلمون انفسهم عن الاسلام ويلاحظون ان معظم الكتابات التي كتبت باللغات الاجنبية ـ على الاقل يغلب عليها طابع التبرير والضعف بل والاستخذاء ، ولا يستثنى من ذلك كتاب مثل « روح الاسلام The Spirit of Islam » الذي كتبه السيد أمير علي ، والذي يعتبره الكثيرون في الغرب ، بل ومن بين المسلمين انفسهم ، من افضل الكتابات التي تبرز وجهة نظر الاسلام في كثير من الامور . ولقد يشفع لهذا الكتاب وصاحبه في اتخاذهما هذا الموقف الدفاعي التبريري ـ على ما يقول جانسن ـ ان الكتاب صدر لاول مرة في عام ١٨٩٢ في الفترة التي كانت حركات التبشير المسيحي والهجوم على الاسلام على اشدها .

الى جانب ذلك فان معظم الكتاب الغربيين الذين درسوا المجتمع الاسلامي ويحاولون ان يقفوا موقف الانصاف والفهم من الاسلام يشعرون ان المسلمين لم يعثروا حتى الآن على اجابة كاملة لذلك التحدى الشامل ، الذى يتعرضون له من الحضارة الحديثة ولم يحددوا موقفهم بوضوح من حركات التحديث او ( العصرنة ) وذلك على الرغم من كثرة الحديث حول هذا الموضوع ، وعلى الرغم من الشعور العام الذى يسود العالم الاسلامي بضرورة الوصول الى صيغة يمكن بها تقبل التقدم الحضارى الغربي دون التفريط فى اساسيات الدين الاسلامي .

وعلى الرغم من كثرة ما قيل وما يقال عن هذا الموضوع واهميته بالنسبة للعالم الاسلامي المعاصر ، فلم يبذل الكثير من الجهد من اجل الوصول الى هذه الصيغة وتحقيقها ، والغريب – كما يلاحظ جانس – ان الذين يتكلمون فى هذا الموضوع يستشهدون بجهود ثلاثة من كبار المفكرين الاسلاميين الذين حاولوا – اكثر من غيرهم – تحديد معالم المشكلة ، واتخذوا الخطوات الاولى للسير فى الطريق الصحيح ، وهؤلاء الثلاثة هم جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا . وكثرة الحديث عن هؤلاء الثلاثة فيه اعتراف صريح بأنهم كانوا كبارا حقا فى تفكيرهم – حسب تعبيره – وهو أمر يجب ابرازه وتوكيده طيلة الوقت ، ولكنه يعنى فى الوقت ذاته أن من جاءوا بعدهم عجزوا عن ان يضيفوا جديدا الى ما قالوه وما فعلوه . فلقد كان لهؤلاء الثلاثة مواقف ايجابية لرؤية المتغيرات العالمية المعاصرة فى ضوء الاسلام ، والعمل بذلك على الخروج بالعالم الاسلامى من حالة التخلف والجمود التى يعيش فيها ، واقتباس مظاهر الحضارة الحديثة بعد تطويعها لمتطلبات المجتمع الاسلامى ، أو على الاصح التوفيق بين تعاليم الاسلام والاوضاع الراهنة بما لا يتعارض مع جوهر الاسلام . والجهود التى قام بها هؤلاء الثلاثة فى اواخر القرن الماضى كفيلة بان تبين لنا الدور الذى يمكن ان يقوم به الاسلام فى دفع المجتمع نحو التقدم . فلقد لعب الاسلام منذ اواخر القرن التاسع عشر دورا بارزا فى المجال السياسى ، تمثل فى تحدى السلطة والقوى الاستعمارية ، حقق كثيرا من النجاح مما يكشف عن القوة الكامنة فيه ؛ وانه يصلح منطلقا لتوكيد شخصية المجتمع الاسلامى وتعزيز وجوده وصموده امام التحديات الوافدة من الغرب . والواقع ان كثيرا من المعارك بين العالم الاسلامى والدول الاستعمارية انما تمت تحت راية الاسلام ، وان كثيرا من حركات التحرير كانت تصطبغ بصبغة دينية واضحة ، وكان ذلك من اهم الاسباب التى ادت الى نجاحها ، او على الاقل استمرار الصراع وعدم التسليم لهذه القوى الاستعمارية . والامثلة كثيرة ، ولكن يكفى ان نذكر هنا دور المهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا ، بصرف النظر عن اختلاف الاحكام والاراء التى تصدر حولها وحول قادتها . ومما له دلالته هنا ما يذكره تاريخ كمبردج عن الاسلام Cambridge History of Islam فى هذا الصدد : من ان « الحقيقة الواضحة هى **ان اطول المعارك واشدها عنفا وضراوة ضد القوى الاوربية كانت تلك التى قام بها المسلمون. ولم تستطع كل المحاولات التى قامت بها اوروبا للتقرب منهم ان تغريهم بتغيير موقفهم** » .

كذلك مما له دلالته هنا قول جانس « لقد كان الصراع ضد الغرب – كقاعدة – هو صراع الاسلام بالاسلام من اجل الاسلام . لقد كان الاسلام مستعدا لدفع الثمن والمشاركة فى

حركات الشعوب ، وقد اعطاه ذلك نفسه دماء جديدة خلال المائة والخمسين عاما الماضية ، وقد اكتسب هذه الدماء الجديدة من كفاحه لطرد اوروبا من اسيا وافريقيا وردها الى ديارها . ولقد انتهى هذا الصراع من الناحية السياسية ، ولكن الدماء لا تزال تجرى حارة فى عروق الاسلام » (Jansen, P. 103)

بيد ان هذا لا يعنى ان عصر التحديات التى يتعين على الاسلام ان يواجهها ويحارب ضدها قد انقضى . فالتحديات الصادرة من الغرب لا تزال قائمة ، وان لم يكن لها الصبغة الدينية القديمة ، وزاد عليها تحديات اخرى تنبعث من داخل المجتمع الاسلامى ذاته ، وتتمثل فى سلسلة من الاحداث الخطيرة التى تمزق ذلك المجتمع الان . ولعل اهم هذه الاحداث **كانت هزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل عام ١٩٦٧** ، فقد بينت ليس فقط ضعف الجيوش العربية ، وانما ضعف المجتمع العربى ككل ، وهو فى اساسه مجتمع اسلامى ، ثم الفتن والحروب الداخلية فى باكستان عام ١٩٧٢ ، وما ادت اليه من انقسام ، واعتبر ذلك دليلا على عدم قدرة الاسلام فى بعض الاحيان على التغلب على النزعات الاقليمية الانفصالية . ثم جاءت سلسلة الصراعات والصدامات بين الجزائر والمغرب وموريتانيا ، وبين تونس وليبيا ، وبين مصر وليبيا ، ثم التوتر بين ايران والعراق وما الى ذلك . وكان الشعور السائد ، والذى يزداد يوما بعد يوم ، انه ليس ثمة سبيل للتغلب على هذه الصعوبات سوى الرجوع الى الاسلام والتمسك به وبتعاليمه للصمود امام هذه التحديات . وارتفعت روح النضال فى العالم الاسلامى ، وهى روح لها طابع دينى فى الكثير من الاحيان . وبصرف النظر عما يقال عن قيام دول او نظم معينة وراء التنظيمات الاسلامية التى تدعو الى النضال والكفاح الاسلاميين ، فالمهم هو ان هذه الروح موجودة بالفعل وفعالة فى تسيير الاحداث وتوجيهها ، كما انها مؤثرة فى مختلف المجالات ، وقد فرضت نفسها على العالم اجمع ، ولا تزال تتزايد وتتسارع حركتها ويتسع نشاطها .

ولكن اذا كان الاسلام قد نجح خلال مائة وخمسين عاما من الصراع فى ان يتغلب على الضغوط الدينية والسياسية والعسكرية التى كان الغرب يستخدمها ضده ، فلا يزال الغرب يشكل مصدر خطر على الاسلام يتمثل هذه المرة فيما يعرف باسم « ثقافة الشباب » وهى ثقافة تتمثل فى ابسط واخطر مظاهرها فى نوع الموسيقى الصاخبة التى بدأها « البيتلز » او ما يترجمون خطأ ( بالخنافس ) والتى تملأ الآن كل اذاعات العالم بما فى ذلك العالم الاسلامى ، ونوع الملابس التى لا تفرق بين الجنسين وهى ( الجينز ) . وخطورة هذين العاملين الثقافيين تأتى من ان تأثيرهما اعمق بكثير مما تظن ، ويحدث تدريجيا وبطريقة غير محسوسة . وليست الموسيقى الغربية الصاخبة التى وجدت طريقها الى كل البيوت هى مجرد انغام جميلة ، وانما هى موسيقى تخفى وراءها فلسفة معينة تدور حول تحدى الشباب للاسرة والمجتمع وتمردهم عليهما ، وقد كانت الاسرة والمجتمع دائما يتمتعان بقوة تأثير هائلة على حياة الفرد فى المجتمع الاسلامى ، وسوف يؤدى التمرد عليهما الى حدوث تغيرات جذرية عميقة فى بناء القيم السائدة فى هذا المجتمع . وتأتى خطورة ( الجينز ) من انها تلغى ، ليس فقط الفوارق بين الجنسين ، بل وايضا كل الفوارق والمزايا والاختلافات الفردية ، اى انها تلغى شخصية الفرد تماما فى نهاية الامر . وكثير من الفتيات ( المحجبات ) فى البلاد الاسلامية يرتدين الحجاب الذى جاهدت امهاتهن طويلا

وطرحه جانبا ـ كما يقول جانسن ـ ليس بدافع التدين وانما هو بدافع الرغبة الشعورية او اللاشعورية للمحافظة على الذات والكيان والشخصية . ويرى جانسن ايضا ان مثل هذه الاخطار اشد تهديدا وفتكا بالمجتمع الاسلامي من التحديات الضخمة السافرة التي تأخذ شكل زيادة الاتجاه نحو ( التحضر ) والتصنيع والتقدم التكنولوجي ومجتمع الوفرة والاستهلاك ، وهي كلها انماط من الحياة والسلوك ترتبط بالمجتمع الغربي ، ولكن يمكن المجتمع الاسلامي ان يوفق بينها وبين متطلباته هو . اما هذا الغزو الثقافي البطيء الفعال فانه هو الذي يجب ان ينتبه اليه المسلمون في كفاحهم ونضالهم وحربهم الجديدة للحفاظ على قيمهم الاصيلة .

وكل هذا خليق بان يبين لنا ان الطريق امام الاسلام المناضل والمسلمين المكافحين المحاربين من اجل دينهم وقيمهم ونظمهم الاسلامية لا يزال طويلا وصعبا ومليئا بالتحديات والاخطار . ولكن هؤلاء المسلمين المكافحين المناضلين المحاربين ـ او معظمهم على الاقل ـ يتمتعون بارادة صلبة ـ حسب تعبير جانسن نفسه ـ وبقلب مفتوح وذهن متوقد ومتطلع . وعلى الرغم من اختلاف اساليبهم ومناهجهم في الحياة فانهم جميعا يبحثون بشكل او باخر عن الصيغة التي بدأ البحث عنها في القرن الماضي الثلاثة الكبار ـ الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ـ وهي كيف يمكن التوفيق بين تعاليم الاسلام ومتطلبات العصر وتحدياته ؟!

* * *

## اهم المراجع :

اعتمدنا في اعداد هذه الدراسة في الحل الاول على كتاب : ـ

G. H. Jansen, **Militant Islam**, Pan Books, London, 1979

مع الاستعانة بعدد من المراجع الاخرى واهمها:

Moroe Berger, **Islam in Egypt Today**, London 1972

N. A. Daniel, **Islam and the West**, Edingburgh University Press 1962

L. Levonian, **Studies in the Relationship between Islam and Christianity**, Allen & Unwin, London 1940

Maxime Rodinson, **Islam and Capitalism** Penguin, London 1974

W. S. Trimingham, **The Influence of Islam Upon Africa**, Longman, London 1962



* * *

# اسهام علماء الاسلام في الرياضيات

عبدالله طحطاح

**ان كتابة تاريخ الرياضيات العربية اصبح من مستلزمات العصر ، بعد ان قوبل بعنف شديد من طرف اعداء الاسلام الذين لا يرون في علماء الاسلام الا حراسا ونقلة لعلم الاغريق . ولئن اعترفوا لهم بتجديدات حقا فهم يعتبرون كتابة تاريخ الرياضيات العربية غير ضرورية .**

ان تقدير القيمة الحقيقية لهذا التراث امر يكتنفه كثير من الصعوبات . فجل ماكتبه علماء الاسلام لا يزال بكرا ، دفين المكتبات والمتاحف في بطون المخطوطات لم تتناول منه ايدى المحققين الا نزرا يسيرا . فكيف بالاحرى التقليل من شان هذا التراث والاستخفاف بـه ؟

وقد اغفل العرب تقدير دور اجدادهم الهام الذى قاموا به في تطوير العلوم ابان العهود الوسطى ، حيث كانوا حملة شعلة النور التي اضاءت العالم مدى سبعة قرون . ووجد هذا التراث في غير ابنائه قوما فتحوا له صدرا رحبا ، فانشأوا له هيئات خاصة ، ورصدت لها ميزانيات ضخمة ، فبدأ البحث والتنقيب عن الاصول التي حفظ فيها هذا التراث . فكانت الجهود عظيمة والنتائج سارة ، وبوازع البحث من أجل الحقيقة اندفع في هذا التيار افراد كللت جهودهم بالنجاح . ونذكر على سبيل المثال **جورج سارتون** G. Sarton الذى خص العرب في مؤلفاته بقسم كبير ، ونحا نحوه

مؤرخ الحضارات **ول ديورانت** W. Durant ووضع الإيطالي **الدو مييلي** Aldo Mieli مجلدا ضخما عن العلم العربي في العصور الوسطى ، وخص السوفيالي يوسكوفيتش Youschkevitche في كتابه « تاريخ الرياضيات في القرون الوسطى » فصلا طويلا للرياضيات العربية .

وقبل الدخول في صلب الموضوع أرى من الضروري ان اثير قضية لم يكن لي فضل السبق اليها ، وهي ما مدى ملائمة التعبير **« الرياضيات العربية »** ؟ يرى الاستاذ يوسكوفيتش ان هذه التسمية لا تسلم من اعتراض ويضيف بأنه ليس هناك اية تسمية يمكن ان تعبر تعبيرا دقيقا وشاملا على الابحاث الرياضية التي نشأت في اقطار متباعدة ، ينتمي حملة العلم فيها الى اجناس واديان متعددة وشديدة الاختلاف . فعلى حد تعبير هذا الباحث فان التسمية « الرياضيات العربية » و « الرياضيات في بلاد الاسلام » لا تفيان بالغرض المنشود . فالابتكارات الرياضية في بلاد الاسلام كانت ثمار جهود علماء ينتمون الى اجناس مختلفة ليس من بينهم عرب اقحاح الا القليل . كما ان عددا غير قليل من رواد العلم لم يكونوا مسلمين بل كانوا من النصارى واليهود والصابئة ، ذلك لان العرب في البلدان التي دانت لسلطان الاسلام تفرغوا الى احتلال مهام القيادة العسكرية والمناصب الادارية بينما حرضوا ذوي العقول الكبيرة في هذه البلدان لخدمة العلم .

ولتفادي الوقوع في مثل هذه المزالق الاصطلاحية ، تحتم على الباحثين اخذ كلمة « عرب » و « اسلام » بمفهومها الواسع النطاق ، فلا تعني الرياضيات العربية بقدر ما تعني انها رياضيات استعملت اللغة العربية اداة للتعبير ، وفي هذا الاتجاه سار الكثيرون ممن يهتمون بالعلم العربي . ومن اللازم ونحن بهذا الصدد أن نقرر حقيقة واحدة ذلك انه في الفترة القصيرة التي اعقبت الفتح الاسلامي انصهرت القوميات على مختلف انواعها واندمجت الاجناس على اختلافها وجرى الدم العربي في عروقها وبات من المتعذر التمييز بين عرب قح وعجم اصيل وتحت لواء الاسلام اندحرت الاقليميات والحدود فتوقدت الاذهان ونشأ جو لصالح البحث العلمي بفضل مبادىء الاسلام السامية فكانت الجهود عظيمة والاضافات جليلة .

## نشأة الرياضيات في بلاد الاسلام ومصادرها :

كان العالم قبيل الفتح الاسلامي يعيش في عزلة فكرية وفي فترة ركود ذهني بالغة . وكانت للاقطار التي دانت لسلطان الاسلام فيما بعد كفارس والعراق وسوريا ومصر وشمالي افريقيا والاندلس موادا رياضية على درجة من الرقي متفاوتة ، فلما الف الاسلام بين هذه الاقطار حدث ان اطلع قوم على تراث القوم الاخر ، وكانت نتيجة هذا الاصطدام الفكري ان توقدت الاذهان ، وشحذت العقول فنتاج لصالح العلم بصفة عامة وللرياضيات بصفة خاصة . وكانت للعلاقات الودية والتجارية التي اقامها العرب مع الشعوب المجاورة او النائية صداها في تقدم الرياضيات بصفة خاصة في ذلك العهد ، فقد اتصل العرب تجاريا مع الهند والصين وبيزنطة وروسيا ودول ذات سيادة في حوض البحر الابيض المتوسط .

وبذلك اطلع العرب على كنوز الحضارات الاخرى بالاضافة الى ما وجدوه في الاقطار التي اخضعوها ، فمزجوا بين هذه وتلك ، وكانت بغداد مركزا صهر هذه الحضارات وقد عرفت مدرستها الرياضية نشاطا متوقدا ففي ظرف قرن ونصف قرن غدت مؤلفات اقليدس الهامة ، ومؤلفات **ارخميدس** وأبولونيس Apollonius وهيرون Heron وبطليموس Ptolemee وديوفانتس Diophante وغيرها ذات شعوبية واسعة في الاوساط العلمية العربية ،

وكانت ترجمة هذه المؤلفات الى اللسان العربي تتم اما راسا عن اصولها الاغريقية او عن طريق السريانية ، ومن الثابت ايضا ان العرب نقلوا مباشرة عن السنسكريتية ، واول كتاب نقل عن السنسكريتية الى العربية كتاب « السند هند » لبراهماكوبتا Brahmagupta في زمن المنصور .

ودون ان نذهب بعيدا فان اهتمام العرب بالرياضيات كان وليد ما تقتضيه شريعة الاسلام من عمليات حسابية في الميراث والزكاة وتعيين القبلة ولهذا كان الجانب العلمي اهم سمات الرياضيات العربية فنجد ان مدرسة بغداد الرياضية تولى في البداية عناية خاصة للحساب التجاري ، وقياس الاشكال الهندسية ، وحساب التقريب وحساب المثلثات والجبر الحسابي .

ويمكن ان نجمل نشاة الرياضيات العربية في مراحل ، بدات بنقل تراث الحضارات القديمة ثم استيعابه والتعمق في دراسته ، ثم تلت هذه المراحل مرحلة الخلق والابداع ، فبلغ العرب مستوى عاليا وفاقوا رياضيي الهند والصين واليونان ففي الوقت الذي كان يحاول فيه الهنود والصينيون وضع قاعدة حسابية خاصة ، ذهب العرب الى ابعد من ذلك ، فصاغوا النظريات وتمكنوا من وضع نظرية هندسية جد متطورة لمعادلات الدرجة الثالثة . واستبدلوا نظرية النسب لاقليدس وادوكس Eudoxe بنظرية اخرى تفي بمتطلبات العلم الجديد وتطبيقاته . وبهذا يمكن ان نقول بان منجزاتهم في هذا المضمار تميزت بطابع الاصالة والتجديد .

اما المصادر الرئيسية للرياضيات العربية فيمكن حصرها في الاصول الاتية :

١ ــ تراث الحضارات القديمة ومنها البابلية والمصرية ، وقد انتقلت الى العرب بطرق غير مباشرة .

٢ ــ تراث الحضارة الهندية وعنها اخذ العرب نظام الترقيم .

٣ ــ تراث الحضارة اليونانية ، وعليه اعتمد العرب في تطوير الجانب الهندسي لرياضياتهم ، اما الجانب العددي فاخذوه عن البابليين لان هؤلاء كانوا عدديين بالدرجة الاولى .

وكان نتيجة لصهر هذه الحضارات اثر حاسم في نشاة الرياضيات العربية وتطويرها في العهود الوسطى وبالتالي ساهمت هذه الاخيرة في بناء صرح الرياضيات الحديثة في القرون التي تلت .

## جهود علماء الاسلام في الرياضيات :

### ١ ــ الترقيم :

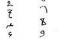
بعد أن اطلع العرب على الانظمة المختلفة للترقيم عند الشعوب التي اخضعوها والتي كانت تربط بينهم وبينها أواصر الصداقة ، استحسنوا النظام الهندي ، وكان عند هؤلاء ــ كما لا يخفى ــ اشكال متعددة أخذ العرب اجودها بعد أن هذبوها . وتفرع عن هذه السلسلة التي عرفت بالارقام البراهمية سلسلتان عرفت احداهما في العالم الاسلامي بالارقام الهندية وهي التي تستعملها أكثر الاقطار العربية الاسلامية ، وعرفت الثانية بالارقام الغبارية او ارقام « فاس » وقد انتشر استعمالها في بلاد المغرب والاندلس وتعرف الآن عند الاوروبيين بالارقام العربية . اما متى بدا انتشار الارقام الهندية في العالم الاسلامي فلا يعرف بوجه التحديد ، بالرغم من ان بعض المصادر تشير بأن هذه الارقام بدات تتسرب الى العالم الاسلامي في زمن المنصور ( ١٥٤ ــ ٧٧٠ ) عندما حضر الى بلاط هذا الخليفة الفلكي الهندي « كانكا » kankah الذي احضر معه كتاب « سند هانتا » وهي رسائل هندية في علم الفلك يرجع تاريخها الى عام ٤٢٥ ق.م. ومن هذا الكتاب اطلع العرب على حساب

الهنود ، واهم ما في هذه الارقام الصفر لانه ساعد على وضع الارقام في سلسلة مضاعفات العشرة والواحد والعشرات والمئات الخ ٠٠ في حالة عدم وجود احد هذه المضاعفات . وكلمة صفر العربية هي ترجمة اللفظة السنسكريتية Sumya وتعني الفراغ . واول تمثيل للصفر عند العرب على صورة نقطة ظهر على قرطاس يرجع تاريخه الى عام ٨٧٣ م .

وفي احد شروح **القلصاوى** على تلخيص **ابن البناء** بشأن الارقام الغبارية نجد ما يلي : « هذه الاحرف التسعة المسماة باحرف الغبار هي التي كثر استعمالها ببلادنا الاندلسية وبلاد المغرب وافريقية واصلها على ما قيل ان اهل الهند كان ياخذ احدهم غبارا لطيفا ويبسطه على لوح من خشب او غيره مما كان مستويا ويضع ما اراده من ضرب او قسمة او غير ذلك ، فاذا فرغ من تلك المسألة ضمه في وعائه الى ان يحتاج الى ذلك » وقد نظم بعضهم هذه الاحرف فقال :

الف وياء ثم حج وبعده
عو وبعد العو عين ترسم
هاء وبعد الهاء شكل ظاهر
يبدو كخطاف اذا هو يرقم
صفران ثامنهما والف بينها
والواو تاسعها بذلك يختم

ويكون شكل الحاء غير صريح وهذه صورة التسعة احرف ، وليكن الواحد اعلى وتحته الاثنان هكذا :



ويرى بعض الباحثين ان هذه الارقام ماخوذة من حروف الابجدية العربية .

## ٢ ـ حساب الستين :

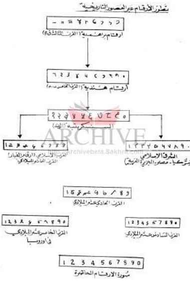
من ابرز الانظمة الحسابية التي وجدت في الدولة الاسلامية نظامان هما حساب الستين وحساب اليد . ويمثل حساب الستين ما بقي في الشرق الاوسط من رواسب الفكرين البابلي والاغريقي في الحساب . ويسميه العرب ايضا طريق المنجمين او حساب الزيج ، لان استعماله كان قاصرا على المنجمين . ومن الراجح ان العرب لم يرثوا هذا النظام متكاملا ، بل ورثوا الدرج وكسورها الستينية ثم اكملوه بفكرة المرفوعات والمثاني وما يليها والدليل على ذلك ان اليونان الذين يعزى اليهم الفضل في نشر هذا السلم اخذوه عن البابليين متكاملا ثم حولوه الى سلمين واحد ستيني للكسور والثاني عشري للدرج . ومن الادلة ايضا ان فكرة المرفوعات لا تجدها الا في بعض المخطوطات العربية .

## ٣ ـ حساب اليد

سمي بحساب اليد لان الحاسب كان يضع اصابع يديه في اوضاع مختلفة لغرض التعبير بين الاعداد المراد الاشارة اليها الى ان دمره الحساب الهندي في اواخر القرون الوسطى او ربما اندمج فيه . ويسميه الاقليدسي ايضا حساب الروم والعرب . وفي هذا النظام الحسابي نجد قواعد تعطى طرقا مختصرة للضرب والقسمة تفيد في حالات خاصة ومن هذه القواعد

$$a \cdot b = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 - \left(\frac{a-b}{2}\right)^2$$

وكان الحاسب بشيء من التقدير والتخمين يعرف الجذر التربيعي للمربع الكامل .


تطور الأرقام عبر العصور التاريخية
أرقام براهمية (القرن الثالث ق.م)
أرقام هندية (القرن الخامس ب.م)
السنسكريتية (الهند)
الغرب الإسلامي (أرقام الغبار) القرن العاشر الميلادي
المشرق الإسلامي (تركيا - مصر - الجزيرة العربية)
١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ٠
القرن الحادي عشر الميلادي
القرن الخامس عشر الميلادي في أوروبا
1 2 3 4 5 6 7 8 9 0
القرن السادس عشر الميلادي
1 2 3 4 5 6 7 8 9 0
صورة الأرقام الحاضرة

ويعتبر كتاب « المنازل السبع » لابي الوفاء البوزجاني ( ٩٤٠ ـ ٩٩٨ م ) اقدم كتاب وصل الينا في حساب اليد . ولعل اول اضافة اليه في العهد الاسلامي قبل تصحيح ما فيه من اخطاء كانت النظام العشرى الذى يعتمد على الاسماء التسعة العربية للكسور . كما ان العمليات الحسابية في هذا النظام اعتراها تطور بسبب انتشار الحساب الهندى .

## ٤ ـ الحساب الهندى :

يعد محمد بن موسى الخوارزمي ( ٧٨٠ ـ ٨٥٠ م ) اول من كتب في هذا الفن ، الا ان كتابه هذا مفقود في اصله العربي . وقد وصل الينا في ترجمة لاتينية رديئة ( منتصف القرن الثاني عشر ) ومن حسن الحظ انه تم العثور على كتابين آخرين في نفس الموضوع مكتوبين باللاتينية اعتمدا كثيرا على كتاب الخوارزمي وهما Liber Algorismi de practica arismetrice حرره يحيى الاشبيلي "Jean de Seville" ( كتاب الخوارزمي حول الحساب العملي ) والثاني بعنوان :
Liber Ysagogarum Alchorismi in artem astronomicam a magistro A compositus « مدخل الخوارزمي الى فن الفلك للمعلم أ » والمقصود بالمعلم A على الارجح هو « ادلارد الباثي » Adelard de Bath أو « روبرت من اهل تشستر » Robert de chester . واقدم كتاب في الحساب الهندى وصل الينا في اصله العربي هو كتاب « الفصول في الحساب الهندى » لابي الحسن احمد بن ابراهيم الاقليدسي ( القرن العاشر ) الذى كتبه في دمشق سنة ٣٤١ هـ = ٩٥٢/٩٥٣ م ، ومنه نتضح اهم سمات هذا النظام :

- طريقة كاملة ناضجة للدلالة على الاعداد كلها بارقام تسعة ومعها الصفر كما مر معنا .
- خطوات مرسومة محدودة لاجراء العمليات الحسابية التي يجريها الناس في حساب اليد بطرق عقلية غير كاملة التحديد .
- طريقة لاستخراج الجذر التكعيبي بينه .

ومع هذا جاء الحساب الهندي يحمل علامة نقص بارزة ، ذلك انه بني على استعمال التخت وكانت طرقه لذلك لا تلائم الكتابة على الورق بالحبر لما فيها من محو ونقل . ولكن بفضل الحساب المسلمين اصبح من الممكن الاستغناء عن التخت واجراء العمليات الحسابية على الورق . ومن أوائل هؤلاء الذين تصدوا لتعديل هذا الحساب ابو الحسن الاقليدسي ومن هذه المحاولات نشأ علم الحساب الذى نعرفه اليوم .

## ٥ ـ الكسور :

تناول ابو الوفاء البوزجاني نظرية الكسور في تأليفه « كتاب فيما يحتاج اليه الكتاب من علم الحساب » باسهاب وهو ينص بان نسبة عددين هي قياس احدهما بالنسبة للاخر . ويميز ثلاثة انماط من نسب الاعداد : نسبة عدد صغير الى عدد كبير ، ونسبة عدد كبير الى عدد صغير ، ثم نسبة عددين متساويين ، ويميز كذلك ثلاثة انواع من الكسور :

١ ـ الكسور الرئيسية ( يسميها القلصاوى الكسور المفردة ) وهي الكسور ذات البسط يساوى الوحدة وهي من $\frac{1}{2}$ الى $\frac{1}{10}$

٢ ـ الكسور المركبة وهي على صورة

$\frac{m}{n}$ حيث ، $m < n \leq 10$

٣ ـ الكسور الوحدوية ، وهي حاصل ضرب الكسور الرئيسية على صورة :

$\frac{1}{m} \cdot \frac{1}{n} \cdots\cdots \frac{1}{p}$

ويطلق ابو الوفاء على الكسور الرئيسية وكذلك على الكسور الحاصلة عن

جمع او ضرب الكسور الرئيسية اسم « الكسور الناطقة » ويخص الكسور الاخرى بلفظ « الكسور الصماء » ويعطي ابو الوفاء ايضا طرقا متعددة لتحليل الكسور المركبة الى كسور رئيسية . ونجد فى حساب القلصادي وابن البناء انماطا اخرى من الكسور وهي :

١ ـ الكسر المنتسب : ومثاله خمسة اتساع واربعة اسباع التسع وثلث سبع التسع وثلاثة ارباع ثلث سبع التسع .

| الاصطلاح الحديث | البيان | الاصطلاح العربي |
|---|---|---|
| $\frac{475}{756} = \frac{3+4[1+3(4+7\cdot5)]}{4\cdot3\cdot7\cdot9}$ | $\cfrac{\cfrac{\cfrac{\frac{3}{4}+1}{3}+4}{7}+5}{9}$ | $\frac{3\ 1\ 4\ 5}{4\ 3\ 7\ 9}$ |

٢ ـ الكسر المختلف ومثاله سبعة اتساع وثلثين واربعة اخماس الثلث

$$\frac{231}{135} = \frac{9\cdot7\cdot2+5\cdot3\cdot7}{5\cdot9\cdot3} \qquad \frac{\frac{4}{5}+2}{3}+\frac{7}{9} \qquad \frac{4\ 2}{5\ 3}\ \frac{7}{9}$$

٣ ـ الكسر المبعض ، ومثال ذلك

$$\frac{24}{105} = \frac{6}{7} \text{ من } \frac{4}{5} \text{ من } \frac{1}{3}$$

وهو يقابل فى الاصطلاح الحديث « كسر الكسر » وهو ما يعبر عنه بالاصطلاح العربي بالمقدار :

$$\frac{6}{7}\Big|\frac{4}{5}\Big|\frac{1}{3}$$

وفي مجال الكسور العشرية نجد ان أول من بحث فيها من علماء الاسلام هو ابو الحسن احمد بن ابراهيم الاقليدسي ( القرن العاشر ) واقترح لها شرطة لفصل الجزء الصحيح من الجزء الكسري . ويدعي جمشيد بن مسعود الكاشي ان أول من اشتغل بالكسور العشرية التي يسميها بالكسور الاعشارية وهو يعالجها باسهاب في الفصل الثالث من كتابه « مفتاح الحساب » ويولي اهتماما كبيرا لتحويل الكسور الستينية الى كسور عشرية وعكسها ، ولتسهيل هذا التحويل وضع جداول يمكن بواسطتها التعبير عن الكسور الستينية بارقام عشرية من نوع

$a_k/10^n$ لاجل $-10 \le n \le 10$ و $a_k = 1, \ldots, 9$

ونلاحظ ان الكاشي يستعمل نفس التقريب الذي نستعمله اليوم عندما يتعذر التعبير عن عدد ستيني بكسر عشري نهائي . كما نلاحظ كذلك ان عالمنا يستعمل طرقا مختلفة لتمييز الجزء العشري من الجزء الصحيح . وما بين عصر الاقليدسي وعصر الكاشي لا نجد حاسبا عربيا شارف فكرة الكسور العشرية سوى ابي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ( القرن الحادي عشر ) ، فهو يستعمل السلم الستيني والاربعيني وفي حالة واحدة يستعمل سلما عشريا للكسور .

## ٦ ـ الجذور ونظرية ذي الحدين :

ادخل علماء الاسلام تحسينات على طرق استخراج الجذور وجد ان ابو الحسن علي بن احمد النسوي أول من بين طريقة ايجاد الجذر التكعيبي كما وضع ابو الوفاء كتابا شرح فيه كيفية استخراج الجذور التكعيبية والرباعية والسباعية ومثله فعل البيروني . الا ان مؤلفاتهم ضاعت . ويصف عمر الخيام في تأليفه

« مشكلة الحساب » الطريقة العامة لايجاد جذر اى عدد صحيح . ويقدم الكاشى فى كتابه « مفتاح الحساب » عرضا مفصلا للطريقة العامة لاستخراج جذور الاعداد الصحيحة ، ويعطي قيمة تقريبية للمقدار :

حيث $\sqrt[n]{a^n + r}$ $r < (a+1)^n - a^n$ تقريباً

$$\sqrt[n]{a^n + r} \simeq a + \frac{r}{(a+1)^n - a^n}$$

وفى حالة $n = 2$ ،

$$\sqrt{a^2 + 1} \simeq a + \frac{r}{2a+1} \quad (1)$$

وقبل ان يضع الكاشي الصيغة العامة لايجاد جذر اى عدد صحيح مع الشرط السابق ، كان علماء الاسلام يعرفون استعمال الصيغ الخاصة المتفرعة عن القانون العام .. فالنسوى مثلا استعمل الصيغ الآتية :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a+1} \qquad \sqrt[3]{a^3 + r} \simeq a + \frac{r}{3a^2 + 3a + 1}$$

وفى القرن الثاني عشر نجد ان ابو زكريا محمد ابن عبد الله الحصار وهو من علماء الاندلس يدقق التقريب ويعطي الصيغة الآتية فى حالة الجذر التربيعي :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a} - \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^3}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)} \quad (1)$$

---

(١) التقريب الذى استعمله الافرق فى هذه الحالة هو $\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a}$

(٢) ينسب سانشت بريث Sandhez Perez للقلصادى الصيغة :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a} + \frac{1}{2} \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^2}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)}$$

ولا يقف الكاشي في حدود ايجاد جـذور الاعداد الناطقة بل صاغ قانونا لحساب جذر عدد اصم بدقة متناهية ، والقانون في حالة عدد صحيح هو :

$$\sqrt[n]{N} = \frac{\sqrt[n]{10^{nk} N}}{10^{k}}$$

وفي حالة الكسر ، اذا كان جذر المقام عددا صما يستعمل القانون التالي :

$$\sqrt[n]{\frac{M}{N}} = \frac{\sqrt[n]{N^{n-1} \cdot M}}{N}$$

فمثلا لحساب الجـذر التربيعي للعدد $7\frac{1}{6}$ يتبع احدى الطرق التالية :

$$\sqrt{4+3\frac{1}{6}} \simeq 2\frac{19}{30}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 90.

$$\sqrt{\frac{43}{6}} = \frac{\sqrt{238}}{6} = \frac{\sqrt{25642}}{6} \simeq 2\frac{67}{99}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 4 ‎00/0‎ اذا يمكن ان تحصل على نتيجة ادق اذا استغنينا عن الكمية تحت علامة الجذر بكسر واحد .

ومن الجدير بالذكر ان الكاشي حسب بدقة متناهية قيم المقادير الآتية الى الرقم الخامس : $\sqrt{2}$ ، $\sqrt{6}$ ، $\frac{1}{\sqrt{3}}$ واعطى كذلك القيم التقريبية للمقدارين التاليين الى الرقم الخامس :

* $\frac{1}{2\sqrt{15}}\sqrt{10(5-\sqrt{3})} \simeq 1^{\circ}\ 10'\ 32''\ 3'''\ 13^{iv}\ 55^{v}$.

* $\frac{1}{6}(\sqrt{15}-\sqrt{3}) \simeq 0^{\circ}\ 21'\ 24''\ 3'''\ 34^{iv}\ 17^{v}$.

بعد الكاشي ننتقل الى ابو كامل شجاع بن اسلم الحاسب المصرى ( نبغ سنة ٩٠٠ م ) الذى يتحفنا بدراسة حالة يكون فيه حاصل جمع او فرق بين جذرين تربيعيين لعددين ناطقين ، عددا ناطقا او جذرا تربيعيا لعدد ناطق . ويستعمل ابو كامل القاعدة الآتية :

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}}$$

ويورد هذين المثالين العددين :

$$\sqrt{18} \pm \sqrt{8} = \sqrt{18+8 \pm 2\sqrt{144}}$$

والناتج هو $\sqrt{50}$ او $\sqrt{2}$ .

$$\sqrt{10} \pm \sqrt{2} = \sqrt{10+2 \pm 2\sqrt{20}}$$

ونشير كذلك بان الاقليدسي اول من بحث في التكعيب والجذر التكعيبي بشكل واف . وهو يسمي المكعب كعبا وجذره التكعيبي ضلعا ، ويخالف في ذلك كوشيار ابن لبان الجيلي والنسوى وابا منصور . واول عالم اسلامي نجد دليلا على انه استخرج الجذر الرابع والخامس وما يليهما هو عمر الخيام .

اما فيما يخص نظرية ذى الحدين نجد ان الكاشي قد سبق نيوتن الى وضع اسس هذه النظرية . وهو يطلق على معاملات ذى الحدين « اصول النازل » "Eléments des exposantse" واعطى الكاشي مفكوك ذى الحدين مرفوعا الى القوة الخامسة . وينبغي ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ، وهي ان الطريقة العامة لاستخراج الجذور وكذلك نظرية ذى الحدين لأى اس صحيح كما نجدها في كتاب الكاشي ، كانت معروفة قبله بقرن ونصف قرن من قبل نصير الدين الطوسي الذى ضمنها كتابه « جوامع الحساب بالتخت والتراب » الذى وضعه سنة ١٢٦٥ م . كما انه من المعتقد ان يكون الطوسي قد اطلع بدوره على هذه المعارف عند فلكيى الصين الذين كانوا يعملون بمرصد مراغه .

## ٧ ـ نظرية الاعداد :

الحقيقة ان علماء الاسلام لم يبدعوا كثيرا في نظرية الاعداد . واهم ما قدموه في هذا الباب انهم حاولوا اثبات ان المعادلة

$$x^3 + y^3 = z^3$$

مستحيلة ، ولقد قام بهذا الاثبات ابو محمد ابن الخضر الخوجندى نسبة الى خوجند ( وهي لينين آباد حاليا ) . كما اوجد ابو ( ٢٨٠ – ٩٠١ ) قانونا لايجاد الاعداد المتحابة واثبت ان العددين

$$N_1 = 2^n pq \quad و \quad N_2 = 2^n r$$

هما عددا متحابان اى ان كل منهما يساوى مجموع قواسم الآخر . فمثلا عندما :

$$q = 3 \cdot 2^{n-1} - 1 \quad و \quad p = 3 \cdot 2^n - 1$$

$$n = 2 \quad و \quad r = 9 \cdot 2^{2n-1} - 1$$

فان العددين المتحصل عليهما وهما 284,220 هما عددان متحابان .

وقدم العرب عدة مكتشفات فيما يتعلق بالمربعات السحرية التي تستخدم في عمل الطلسمات ، ويقدم محيي الدين ابو العباس احمد بن يوسف البوني القرشي (توفي ١٢٢٥) حلا شاملا للمربعات السحرية في غاية الابداع. ويعزى لعلماء الاسلام كذلك فضل السبق الى ابتكار البرهان بطريقة اسقاط التسع ، كما انهم عرفوا مجموع المتواليات العددية والهندسية ومجموع الاعداد الطبيعية ومربعاتها

ومكعباتها والقوة الرابعة لها. ونجد المتسلسلة العربية الشهيرة ... 13,21,34,1,2,3,5,8, التي تنسب الى فيبوناشي Fibonacce وهي ذات اهمية قصوى في علوم الحياة. والبت الكرفي ( ت بين ١٠١٩ ــ ١٠٢٩ ) سهولة جبريا وهندسيا على مجموعات المكعبات واعطى الصيغة الآتية :

$$1^3 + 2^3 + \dots m^3 = (1 + 2 + \dots m)^2$$

ويعتبر كذلك المتطابقات التالية :

$$\frac{1}{2}\left[\frac{a^2-b^2}{a-b} + (a-b)\right] = a \quad , \quad \frac{1}{2}\left[\frac{a^2-b^2}{a-b} - (a-b)\right] = b$$

وصاغ الحسن بن الهيثم ( ٩٦٥ ــ ١٠٣٩ ) القانون التالي لمجموع الاعداد الطبيعية مرفوعة للقوة الرابعة :



$$\sum_{k=1}^{m} k^4 = \left(\frac{m}{5} + \frac{1}{5}\right) m \left(m + \frac{1}{2}\right)\left[(m+1)m - \frac{1}{3}\right]$$

ووضع ابو كامل كتابا بعنوان « كتاب الطرائق في الحساب » ضمنه حلول المعادلات الخطية السيالة او الغير المعينة . ومن الامثلة الكثيرة التي اوردها هذا المثال :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ 5x + \frac{y}{20} + z = 100 \end{cases}$$

وطريقته في ذلك ان يحذف Z ويعبر عن Y بدلالة X ، وهكذا :

$$100 - x - y = 100 - 5x - \frac{y}{20}$$

$$y = 4x + \frac{4}{19}x$$

ويكون الناتج :

$$x = 19 \; , \; y = 80 \; , \; z = 1$$

وبنفس الطريقة توصل الى حل المجموعة التالية ، فوجد ان لها ستة حلول :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ \frac{x}{3} + \frac{y}{2} + 2z = 125 \end{cases}$$

الا ان ابرز ما في هذا الكتاب المسألة الاتية :

$$\begin{cases} x + y + z + u + v = 100 \\ 8x + \frac{y}{2} + \frac{z}{3} + \frac{u}{4} + v = 100 \end{cases}$$

وبعد التعبير عن $x$ بدلالة $u$ ، $z$ ، $y$

$x = \frac{y}{2} + \frac{2}{3}z + \frac{3}{4}u$ ; أي

وحيث ان :

$$x + y + z + u = \frac{3}{2}y + \frac{5}{3}z + \frac{7}{4}u < 100$$



قسم ابو كامل حلول المسألة الى قسمين ، وحصل في النهاية على ٢٦٧٦ حل لهذه المجموعة .

## ٨ – حساب الخطائين :

من المحتمل ان يكون هذا الحساب معروفا في بغداد في زمن الخوارزمي العالم الرياضي الفلكي الشهير . وقد وصل الينا في هذا الفن مخطوطة لاتينية مترجمة من اصل عربي . الا انه يجهل مؤلفها . ويذهب الكثير من مؤرخي الرياضيات الى ان ابا كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصري ( نبغ سنة ٩٠٠ م ) هو كاتبها ، ويعتقد البعض ان يكون كاتبها هو اليهودي الاندلسي ابراهيم بن عيسى ابن ازرا ( ١٠٩٠ – ١١٦٧ م ) .

هذا بينما نجد ان قسطى بن لوقا البعلبكي ( ٨٢٠ ـ ٩١٢ م ) افرد لهذا الحساب كتابا خاصا بعنوان : « مقالة لقسطى بن لوقا في البرهان على اعمال حساب الخطأين » وفيه يذكر المؤلف انه بفضل هذا الحساب يمكن حل جميع مسائل الحساب التي لا تستدعي الجذور اي المسائل المكن حلها بمعادلات خطية .

وقد تعرض قسطى بن لوقا لدراسة ثلاث حالات لكون فيه :

١ ـ القيمتان الخاطئتان اقل من المجهول .

٢ ـ القيمتان اقل من المجهول .

٣ ـ المجهول يقع بين القيمتين .

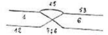
واذا توجهنا شطر الغرب العربي نجد ان ابو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدي المراكشي ( ١٣٢١ ـ ١٢٥٦ م ) كتب فيه باسهاب وهو يسميه « قاعدة كفة الميزان » ويمثله بالشكل التالي :




ويصف القاعدة العامة في العمل فيه قائلا : « ضع المعلوم المفروض على قبته ( اي قبة الميزان ) ، وتتخذ احدى الكفتين من اي الاعداد شئت وتفعل في ذلك ما فرض من الجمع او الحط او غير ذلك من الاعمال ثم تقابل ما على القبة فان اصبت فتلك الكفة هي العدد المجهول » .

واورد ابو الحسن على بن محمد البسطي القلصادي ( ت ١٤٨٦ م ) المثال العددي التالي : « مجموع حاصل ضرب عدد في ٦ وفي ٧ يساوي ٢٥ ، فما هو هذا العدد ؟ » والعمل فيه هكذا :

ليكن ٦ هذا العدد ، اذا ٦ × ٦ + ٦ × ٧ = ٨٧ و ٧٨ ـ ٢٥ = ٥٣ . نضع ٥٣ اعلى الكفة الاولى كما هو مبين في الشكل ، ولنفرض الان ان هذا العدد هو ١ ، اذا ١ × ٦ × ١ × ٧ = ١٣ . و ١٣ ـ ٢٥ = ـ ١٢ . نضع ١٢ تحت الكفة الثانية .




وكذلك :

$$125 = 53 \times 1 + 12 \times 6$$
$$65 = 12 + 53$$

ومنه

$$1\frac{12}{13} = \frac{25}{13} = 65 \div 125$$

وهو العدد المطلوب .

وقبل ان اختتم هذا الفصل اشير بان حساب الخطأين استعمل على نطاق واسع في العالم الاسلامي لايجاد المجهول وكذلك عرف العالم الاسلامي طريقة الخطأ الواحد الذي ادخل ابن البناء تعديلا على قانونه ، وعرف ايضا القاعدة الثلاثية التي استعملت لنفس الغاية اي ايجاد المجهولات .

## ٩ ـ الجبر :

من الثابت تاريخيا ان الجبر او بالاحرى بذوره كانت معروفة للصينيين والهنود والاغريق والبابليين وكذلك لقدماء المصريين. الا انالا نجد عند اية حضارة من هذه الحضارات

مصطلحا خاصا لهذا العلم . ويعد محمد بن موسى الخوارزمى بحق أول من وضع أسس هذا العلم الذى أضحى بفضل جهوده علما مستقلا منتظما بعد ان كانت مبادؤه وعملياته غير واضحة ، بل مختلطة ، ومشتتة فى موضوعات الرياضيات العامة ، خاصة الحساب والهندسة . والرياضيات العربية أولى رياضيات العالم التى وضعت مصطلحا خاصا لموضوع الجبر الذى انتقل بلفظه العربى الى جل لغات العالم .

ويؤخذ من استعمالات الخوارزمى أن مصطلح « الجبر والمقابلة » الذى يعنون كتابه الشهير ( ٣ ) ، استعمل فى الاصل للدلالة على طريقتين مشهورتين من طرق تحويل المعادلات الجبرية . ثم خصص لاطلاقها على الحديث « بالنقل Transposition » او « الرد Restitution » او الاكمال Réintegration . اما مصطلح المقابلة فكان يعنى عندهم حذف الحدود المتشابهة من كل طرف من طرفى المعادلة اي ما يقابل فى مصطلحات الجبر الحديث « الاختزال Réduction » فيكون معنى الجبر والمقابلة هو « علم النقل والاختزال » . واصبح بعد ذلك لفظة الجبر يطلق على علم المعادلات بوجه عام ونجد الجبر بهذا المعنى عند عمر الخيام . اما عند ابن بدر ( ٤ ) فالجبر هو الزيادة فى كل ناقص حتى لا ينقص والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون فى الجهتين نوعان متجانسان » . وهو نفس التعريف الذى يفهم من استعمالات الخوارزمى .



فمثلا المعادلة $12x^2 - 6x + 9 = 6x^2 + 18$

تصبح بالجبر $12x^2 + 9 = 6x^2 + 6x + 18$

( وبالحط )(٥) $( 4x^2 + 3 = 2x^2 + 2x + 6 )$

وبالمقابلة تصبح المعادلة هكذا : $2x^2 + 3 = 2x$

النظرية العامة للمعادلات الجبرية . فيؤخذ من تلك الاستعمالات ان مصطلح الجبر عند الخوارزمى وغيره من الرياضيين العرب الذين جاءوا بعده يعنى نقل الحدود من طرف الى طرف آخر من المعادلة مع تغيير اشارة الحدود ، وهو ما يصطلح عليه فى الجبر

ونجد محمد بن موسى الخوارزمى فى كتابه الذى مر معنا يصنف المعادلات الى ستة انماط هى :

١ ـ أموال تعدل جذورا

$$bx^2 = ax$$

---

( ٢ ) عرف فى الغرب بعنوان Liber algebroe et almuchabala

( ٤ ) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن بدر الاشبيلى ( القرن الثالث عشر ) ويعرف عند الغرب باسم Abenbeder وضع كتاب « اختصار الجبر والمقابلة » .

( ٥ ) استعمل هذا الاصطلاح فيما بعد للدلالة على قسمة طرفى المعادلة عن نفس العدد .

٢. اموال تعدل اعداداً ، وهي غير مجهورة — $bx^2 = a$.

٣. اجذار تعدل اعداداً — $bx = a$

٤. اموال واجذار تعدل اعداداً — $x^2 + ax = b$.

٥. اموال واعداد تعدل اجذاراً — $x^2 + b = ax$.

٦. اجذار واعداد تعدل اموالا — $x^2 = b + ax$.

ويلاحظ ان الخوارزمي لم يتعرض لمعالجة المعادلات التي من نوع :

$$x^2 + px + q = 0$$

لان جذورها سالبة . وكما هو معلوم فان الحساب الاسلاميين كانوا عمليين قبل ان يكونوا نظريين . لذلك نجد ان عالمنا الخوارزمي يهمل الحل السالب للمعادلة ولا يعتبر الا جذرها الموجب . وقد نبه كذلك للحالة التي يستحيل فيها ايجاد القيمة حقيقية المجهول فقال بأن المسألة « مستحيلة » وبقي هذا اسمها بين علماء الرياضيات في اواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ البحث في الكميات التخيلية . اما ابن بدر فهو كذلك لايأخذ بعين الاعتبار الجذر السالب ، ويصف المعادلة ذات جذور تخيلية بأنها « لا تجوز » قائلا : « اعلم انك متى ضربت نصف عدد الاجذار في نفسها وكان اكثر من عدد الدراهم فالمسألة جائزة ، وان كان ما اجتمع مثل عدد الدراهم فالمسألة ايضا جائزة ويكون الجذر حينئذ مثل عدد نصف الاجذار وان كان ما اجتمع من ضرب نصف الاجذار في نفسها اقل من عدد الدراهم فالمسألة لا تجوز البتة فافهم » . وربما كان من معاصري الخوارزمي عبد الحميد بن الواسي بن الترك الذي وضع كتابا مفيدا بعنوان « كتاب الجبر والمقابلة » ، وقد فاق هذا الاخير الخوارزمي في نظرية معادلات الدرجة الثانية .

وبعد الخوارزمي بزمن قصير جاء ابو كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصري ( ٨٥٠ – ٩٣٠ ) الذي دفع الجبر قدما الى الامام في كلا جانبيه النظري والعلمي . وقد خلف عدة كتب رياضية ، اشتهر من بينها « كتاب الجبر والمقابلة » الذي وقع عليه على الاقل ثلاثة شروح مفقودة . وقد امتاز هذا التأليف بمادة جديدة فهو يضيف الى المنادي الثلاثية المعروفة عند الخوارزمي «وهي : الاعداد الطبيعية والجذور والاموال» قوى الرتب العليا للمجهولات وهي : الكعب، ومال مال ، ومال مال الشيء ، وكعب كعب ، ومال مال مال مال . ويسمى المجهول الاول بالشيء ، والثاني بالدينار ، والثالث بالفلس ، والرابع بالخاتم .

وفلي كذلك في جبر ابي كامل مستوى نظريا عاليا والجاه حسابيا بالرغم من استعمال البراهين الهندسية في بعض الاحيان . وهذا ينم عن الجانب العبقري لهذا العالم الفذ . فهو يتناول المقادير الصماء من الدرجة الثانية ويعالجها بطرق سهلة تدل على براعة ومهارة . ونورد بهذه المناسبة المثال الآتي :

$$\frac{x}{10-x} + \frac{10-x}{x} = \sqrt{5}$$

فالمعادلة المماثلة من الدرجة الثانية للمعادلة السابقة هى :

$$[2\times\sqrt{5}]\,x^2 + 100 = (10 + \sqrt{500})\,x,$$

وبعد ضرب المعادلة فى $\sqrt{5} = 2$ نحصل على المعادلة النهائية الآتية :

$$x^2 + \sqrt{5000} - 200 = 10x$$

لكن ابو كامل لا يكتفى بهذا الحل ، بل يبحث عن حل ابسط ، فيضع الشىء اي

جذر المعادلة يساوى $\frac{10 - x}{x}$ واذا رمزنا

لهذا الجذر بحرف Y فان المعادلة التى فى راس المثال تصبح هكذا :

$$y^2 + y = \sqrt{5} - y$$

ومنه :

$$y = \sqrt{1\tfrac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$



وبمقتضى المعادلة الخطية

$$\frac{10 - x}{x} = \sqrt{1\tfrac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

يعين المجهول X الذى مقامه اصم .

ويرفع ابو كامل طرف المعادلة الى القوة الثانية وتصبح على الصورة :

$$10 - \frac{x}{2} = \sqrt{1\tfrac{1}{4}}\,x^2$$

ثم يعين $x = \sqrt{125} - 5$ بمساعدة المعادلة

التربيعية : $x^2 + 10x = 100$ ونجد

كذلك ابا كامل يعالج مسائل معقدة يؤول حلها الى معادلات الدرجة الرابعة .

بعد ابى كامل ، يتحفنا أبو بكر محمد بن الحسن الكرخى ( ت بين ١٠١٩ ــ ١٠٢٩ ) بثلاث كتب نفيسة فى علم الرياضة هى الكافى فى الحساب ، والبديع والفخرى فى الجبر والمقابلة . وهو كما يظهر فى كتابه الثالث اخذ الجبر عن ابى كامل . لكن زاد على ذلك وتعمق فى المسائل النظرية . وهو يقرر بأن متسلسلة القوى يمكن ان تمتد الى ما لا نهاية ، كما انها تكون بينها تناسبا على النحو التالى :

$$A : x = x : x^2 = x^2 : x^3 = x^3 : x^4 = \ldots$$

وكذلك فان متسلسلة القوى المكسية فى رابط تناسبى على النحو التالى :

$$\frac{A}{x} : \frac{A}{x^2} = \frac{A}{x^2} : \frac{A}{x^3} = \frac{A}{x^3} : \frac{A}{x^4} \ldots$$

وندين للكرخى بالخصوص دراسة المعادلات اللانية الحدود من الدرجة الثانية بالنسبة لاى اس للمجهول ، وكذلك دراسة حالات المعادلات التى تؤول الى هذه الاخيرة . اي المعادلات على الصور الآتية على التوالى :

$$ax^{2n} + bx^n = c$$

$$ax^{2n} + c = bx^n \qquad bx^n + c = ax^{2n}$$

et $\quad ax^{2n+m} = bx^{n+m} + cx^m$

ويعطى الكرخى قواعد لحساب وبدرس نماذج من معادلات الدرجة الرابعة والسادسة والسابعة وهو فى كل هذه الحالات لا يأخذ بالاعتبار الحل $x = 0$

والمعادلة الرباعية التى حلها الكرق هى : $x^4+5x^2=126$ تتمثل فى حلها القانون الآتى :

$$x=\sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2+ac}-\frac{b}{2}$$

بينما لا تتعدى نظرية المعادلات فى مؤلفات الخوارزمى وابى كامل والكرق اطار المعادلات الخطية والمعادلات التربيعية وبعض المعادلات الناقصة من الدرجة العليا ، نجد ان رياضيى بغداد بداوا فى مستهل القرن التاسع للميلاد فى دراسة معادلات الدرجة الثلاثية بصفة شاملة ، فبدعوا فيها ايما ابداع ، وكان ذلك بدافع البحث فى مسالة لارخميدس ، وهذه المسالة تقتضى تقسيم كرة بسطح بحيث يكون حجم القطع الناتجة فى تناسب معين . وكان اول من اهتم من علماء الاسلام بهذه المسالة هو الماهانى الا ان التوفيق لم يحالفه فى انشاء جذور المعادلة التى وضعها وهى :

$$x^3+ac^2=bx^2$$

وقد عرفت هذه المعادلة بين علماء الاسلام بمعادلة الماهانى . اما ابو جعفر الخازن ( ت ٩٦١ – ٩٧١ م ) فقد وجد لهذه المسالة حلا هندسيا واستعان بالقطع المخروطية . وفى نفس الفترة تقريبا حل ابو على الحسن بن الحسن بن الهيثم ( ٩٦٥ – ١٠٣٩ ) مسالة ارخميدس مستعينا بالقطع المكافىء والزائد .

وفى نهاية القرن العاشر طرح أبو سهل ويجان بن رستم الكوهى مسالة جديدة هى « ايجاد قطعة دائرية ذات حجم يكافىء حجم قطعة كروية معينة وذات مساحة تساوى ساحة قطعة كروية اخرى معينة » .

ليكن Y سهم القطعة الكروية المطلوبة و X نصف قطر الكرة ، ولتكن a,b المساحة الجانبية وحجم القطعة الكروية المعينة على التوالى ، اذا :

$$\frac{\pi}{3}y^2(3x-y)=a\ ,\quad 2\pi xy=b$$

وبعد التعويض :

$$\frac{a}{\pi}=a'\ ,\quad \frac{b}{\pi}=b'$$

نحصل على المعادلتين التكعيبيتين الآتيتين :

$$y^3+3a'=\frac{3}{2}b'y \qquad (1)$$

$$x^3+\frac{b'^3}{24a'}=\frac{b'}{4a'}x^2 \qquad (2)$$

ويستعين الكوهى بمعادلة القطع المكافىء :

$$y^2=\left(\frac{b'}{2a'}-2x\right)3a'$$

والقطع الزائد $xy=\frac{b'}{2}$ لحل المسالة بعملية هندسية فسمح له بالحصول على جذور المعادلتين السابقتين . وتوصل البيرونى فى دراسته للمسبع المنتظم الى المعادلة التكعيبية التالية : $x^3=1+3x$

حيث X يمثل وتر قوس يساوى $\frac{2}{9}$ محيط الدائرة . وكذلك توصل ابو الجود محمد بن الليث الى المعادلة

$$x^3+1=3x$$

وتوصل كذلك الى انشاء جذور المعادلة التى عجز عن انشائها الكوهى والمعادلة هى :

$$x^3+13\tfrac{1}{2}x+5=10x^2$$

وكان من الضرورى عندما تبلورت فكرة معادلات الدرجة الثالثة فى اذهان علماء الاسلام ، صياغة نظرية عامة من جهة ، والبحث عن طرق حل لهذه المعادلات بالطرق الحسابية ، نظرا لحجم المسائل الكبير الذى

فرض نفسه على الحاسب الاسلامي – ويظهر أن ابو الجود اول من حاول وضع نظرية عامة للمعادلات التكعيبية وأتى بعده ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيام ( ١٠٤٨ – ١١٣١ ) فوضع رسالة في البراهين على مسائل الجبر والمقابلة ، وفرق بين الحساب والجبر ، واثار ايضا قضية امكان الحل الحسابي للمعادلات التكعيبية . وكان يدفعه الى ذلك وجود مثل هذا الحل بالنسبة لمعادلات الدرجة الثانية . الا أن جهود الخيام في هذا المضمار تبددت . ومن الجدير بالذكر ان ابا الريحان البيروني قد توصل الى حل المعادلات التكعيبية بطرق جبرية ولكن للاسف نجهل الطرق التي استعملها . اما عمر الخيام فلما لم يفلح حيث افلح البيروني استعان بالهندسة وكان قبل أن يباشر الحل الهندسي لمعادلة ما من الدرجة الثالثة ، كان يكتب كل معادلة على صورة متجانسة :

فمثلا المعادلة : $x^3 + ax = b$

يجب ان تكتب هكذا $x^3 + p^2x = p^2q$

وعالج المعادلة $x^3 + a = cx^2$

التي تظهر في مسألة ارخميدس واستعان بمعادلة القطع المكافىء :

$y^2 = \sqrt[3]{a}\,(c-x)$ ودالة القطع الزائد

$xy = \sqrt[3]{a^2}$ لايجاد جذور المعادلة .

وحسب عمر الخيام اذا تماس الفرعان العلويان لمنحنى القطع المكافىء والزائد فان لهذه المعادلة جذر واحد ، واذا تقاطعا ، فللمعادلة جذران موجبان ، وليس للمعادلة حل اذا لم تلتق فروع هذه المنحنيات .

وقد عالج الخيام ٢٥ نمطا من المعادلات التكعيبية بالاضافة الى المعادلات التي تكون فيها المجاهيل مرفوعة الى قوة سالبة .

ويذكر المعادلة الآتية : $x^2 = a \cdot \frac{b}{x^2}$ التي لم يقدم على حلها لتعقيدها . على الاعمال الهامة التي تشهد للخيام بطول الباع ، قام بتصنيف المعادلات التكعيبية الى سبعة وعشرين نوعا ثم عاد فقسمها الى اربعة انماط يتألف النمط الرابع من ثلاثة صنوف هي :

$$x^3 + bx^2 = cx + a$$
$$x^3 + cx = bx^2 + a$$
$$x^3 + a = bx^2 + cx$$

اما فيما يخص المعادلات الرباعية مثل

$$x^4 + 2x = 2 + 2\cdot\frac{1}{x^2}$$

فيصرح الخيام بانه يجهل اية طريقة لحلها .

وقد اهتم علماء الاسلام كذلك بعد عمر الخيام بالنظرية الهندسية لمعادلات الدرجة العليا وبالخصوص المعادلات الرباعية . واكد الكاشي بانه قام بحل ٧٠ معادلة مختلفة من الدرجة الرابعة ، لم يعالجها احد قبله ولا في عصره .

وعلينا ان نسجل ونحن نأتي قريبا على ختام هذا الفصل ان علماء الاسلام على عكس الهنود والاغريق – ربطوا بين العملية الحسابية والعملية الهندسية اي انهم لم يفهموا الجبر قائما بذاته دون أن يكون مبنيا على الهندسة والعكس صحيح . ونحن نعرف ان هذا قام بدور حاسم في نشوء الهندسة التحليلية فيما بعد . وعلينا ايضا ان نسجل نقصا خطيرا في الجبر العربي ، اذ لم يكن عند العرب رموز كالتي نستخدمها الان لذلك بذلوا جهدا شاقا في حل المسائل فكانوا يضطرون الى كتابتها بالكلمات الكاملة . ولو كانت لديهم رموز لاختصروا العمل والوقت وبذلوه في امور اخرى . وقد ظهر الجبر الرمزي في العالم الاسلامي في وقت

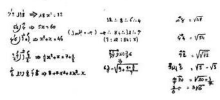
متأخر عند عرب المغرب . وكان تأخر ظهور الرموز نقصا خطيرا أعاق تطور هذا الفرع من علوم العدد وجعله عسيرا على الفهم . وأول كتاب عربي تظهر فيه رموز أقرب الى الرموز الجبرية الحديثة هو كتاب « كشف الاسرار عن علم حروف الغبار » للرياضي الاندلسي أبي الحسن علي بن محمد بن علي القلصاوي ( ت ١٤٨٦ ) وفي هذا الكتاب استعمل القلصاوي الحرف الاول من كلمة جذر ( ج ) للدلالة على الجذر التربيعي والحرف الاول من كلمة شيء ( ش ) للدلالة على المجهول المرفوع الى القوة الاولى اي $X$ والحرف الاول من كلمة مال ( م ) للمجهول المرفوع الى القوة الثانية اي $X^2$ والحرف الاول من كلمة كعب ( ك ) للمجهول المرفوع الى القوة الثالثة اي $X^3$ ، وللتساوي استعمل الحرف الاخير من كلمة « عادل » ( ل ) . واستعمل كذلك للنسبة ثلاث نقط هكذا ∴

وكانت هذه الحروف توضع فوق العدد بالنسبة للجذر وفوق المعاملات بالنسبة المجهولات ، واستعمل القلصاوي كذلك للتعبير عن الضم الحرف « الى » ، وللفرق علامة الاستثناء « الا » . ومن المؤكد أن يكون ابن البناء المراكشي قد ساهم في وضع هذه الرموز في القرن الثالث عشر اذ حسب ابن خلدون ان ابن البناء استعمل في البراهين في كتاب لم يصل الينا رموزا جبرية .

ولقد أفاد استعمال الرموز كثيرا في تطور مختلف العلوم الرياضية ومن المرجح ان « فيتا » Vieta واضع مبدأ استعمال الرموز في الجبر قد اطلع على كتاب القلصاوي الذي ترجم الى اللاتينية واخذ عنه مبدأ استعمال الرموز وتوسع فيه بحيث اصبح بالشكل المألوف لدينا الان .



التعبير بالرموز عند القلصاوي



## ١٠ ــ حساب التكامل :

ساهم ثابت بن قرة والكوهي ، ومن بعدهما ساهم ابن الهيثم في نشأة حساب التكامل الحديث . ولم يكن اكتشافهم لحساب التكامل بمحض الصدفة بل دفعهم الى ذلك حساب حجم المجسم الناشيء عن دوران قطعة من قطع مكافيء حول محور ما .

ولاول مرة اجرى ثابت بن قرة في تاريخ البشرية نوعا من الحساب يكافيء حساب التكامل في الوقت الحاضر ، اما نوع التكامل الذى اجراه فهو من نوع $\int_0^a x^n dx$

قيمة اسية كسرية اي التكامل $\int_0^a x^{1/2} dx$

ولقيمة اسية تساوى الوحدة اي التكامل $\int_a^b x dx$ عندما تعرض لحساب عزم كتلة قضيب متجانس ساكن بالنسبة الى احد المحاور . واثبت ان العزم الكلى يساوى مجموع العزوم الابتدائية . ويطلق خليل جاويش على التكامل الذى اجراه ثابت بن قرة « التكامل المنطقى » ويقول بانه اقرب صورة للتكامل عرفت في العصور الوسطى .

اما ابن الهيثم في تاليفه « في مساحة المجسم المكافيء » فينص على ان « حجم المجسم الناشيء من دوران قطعة من قطع مكافيء abg حول المحور ag تساوى $\frac{8}{15}$ من حجم الاسطوانة التى ارتفاعها kg يساوى المحور ag ونصف قطر قاعدتها يساوى القطعة bk العمودية على المحور ( انظر الشكل ) .

وهذه النتيجة الهامة تتطلب حسابا يكافيء التكامل المحدد الاتى : $\int_0^h t^4 dt$

وبمقتضى شروط المسالة فان الحجم يحسب كالاتى :

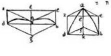
$$V = \pi \int_0^h x^2 dy = \pi \int_0^h \left( \frac{y^4}{p^2} - \frac{2ry^2}{p} + r^2 \right) dy$$

$$= \pi \left( \frac{h^5}{5p^2} - \frac{2rh^3}{3p} + r^2 h \right)$$

ومنه الحجم المطلوب :

$$V = \frac{8}{15} \cdot \pi r^2 h$$

وهى نفس النتيجة التى توصل اليها ابن الهيثم عن جدارة واستحقاق . وهى غير معروفة عند رياضيى الاغريق .



## ١١ ــ الهندسة :

بدأ الازدهار فى الهندسة منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت اعمالهم فى أوروبا ابان العصور الوسطى ممن بداوا يهتمون باجزاء المخروط ، الا ان مآثر العرب فى هذا الفرع كانت دون شك اقل بكثير من مآثرهم فى فروع علم الرياضة الاخرى . ذلك لان نبوغ الاغريق فى الهندسة بلغ شأوا بعيدا ولم يتركوا العلماء الاسلام الا مواضع قليلة يشوبها النقص . وقد ظل كتاب اقليدس فى الهندسة الاساس الذى تدور عليه الهندسة العربية . وقد نقله على اللسان العربى لاول مرة الحجاج بن يوسف بن مطر فى زمن الخليفة هارون الرشيد ، ثم ثانية فى زمن المأمون ، وكذلك قام العرب بنقل مؤلفات ارخميدس وابولونيوس ومؤلفات اخرى اغريقية فى الهندسة . ودرسوا ايضا كتاب السند هند ومؤلفات هيرون الاسكندرانى فى الهندسة العلمية والتطبيقية وان كان لعلماء الاسلام فضل فى هذا الباب فهو مرهون بالاعمال الجليلة التى قاموا بها فيما يخص نظرية المتوازيات التى ادت الى نشوء الهندسات اللااقليدية عندما بدأ البحث فى بداية القرن الثامن عشر . ويعتبر العباس بن سعيد الجوهرى الرياضى الفلكى اول من تناول دراسة نظرية المتوازيات فى كتابه « اصلاح الاصول » ثم خص ابو العباس الفضل بن حاتم التبريزى (ت٩٢٢م) هذه النظرية بنصيب وافر فى شروحه على اصول اقليدس وتوصل الى نتائج هامة . ويرهن ابن الهيثم على المسلمة الخامسة من الكتاب الاول لاصول اقليدس وساهم فى تطوير نظرية المتوازيات . اما المرحلة الثانية فى تطوير هذه النظرية فقام بها نصير الدين الطوسى والف فى ذلك ثلاث رسائل منها الرسالة الآتية « الرسالة الشافية عن الشك فى الخطوط المتوازية » .

وفى المساحة والاشكال الهندسية ، نجد ان الخوارزمى فى القسم الهندسى كتاب « حساب الجبر والمقابلة » ، تناول دراسة المثلثات والاشكال الرباعية والدائرة الا ان كثيرا مما ورد فى هذا الكتاب من المسائل مثل الاشكال الرباعية على اختلاف انواعها وحساب مساحة المثلث المتساوى الاضلاع ومساحة الدائرة بدلالة القطر . كانت معروفة للاغريق امثال اقليدس وهيرون . اما فيما يخص نسبة محيط الدائرة الى القطر فهو يذكر ثلاث قيم هى :

$$\frac{22}{7} ، \sqrt{10} ، و \frac{62832}{20000}$$

ونص بأن القيمة الاخيرة يستعملها الفلكيون. واعطى كذلك صيغة لحساب مساحة القطعة الدائرية بدلالة القوس s والوتر a وسهم القطعة h هكذا :

( ١ ) بالنسبة لقطعة أصغر من نصف الدائرة :

$$\sigma = \frac{d}{2}\cdot\frac{s}{2} + \left(h-\frac{d}{2}\right)\frac{a}{2}$$

( ٢ ) بالنسبة لقطعة اكبر من نصف الدائرة :

$$\sigma = \frac{d}{2}\cdot\frac{s}{2} + \left(h-\frac{d}{2}\right)\frac{a}{2}$$

واعطى الخوارزمى كذلك صيغا اخرى لحساب حجم الموشور القائم والاسطوانة والهرم والمخروط وغيرها من الاشكال الهندسية الاخرى .

وبعد الخوارزمى بفترة قصيرة ظهر بنو موسى بن شاكر وهم ابو جعفر والحسن واحمد الذين كتبوا فى قياسات السطوح المستوية والكروية . ويعتبر كتابهم « كتاب معرفة مساحة الاشكال البسيطة والكرية » من جليل المؤلفات فى العصور الوسطى وقد

عرف فى اوروبا اللاتينية « بكتاب الاخوان الثلاثة فى الهندسة » :
Liber trium Fratrum de Geometria وفيه نجد الاثبات على ان نسبة محيط الدائرة الى قطرها ثابتة وتقع بين القيمتين $3\frac{10}{71}$ و $3\frac{1}{7}$

ويعد ثابت بن قرة كذلك من أعظم مهندسى العرب فقد قام بترجمة سبعة كتب لابولونيوس الثمانية فى المخروط وعمم نظرية فيثاغوس .

ومن مآثر ابى الوفاء البوزجانى قياس مساحة الكرة بدلالة مساحة الدائرة العظمى وكذلك قياس حجمها بدلالة قطرها ومحيط الدائرة العظمى وحسب كذلك نفس هذا الحجم بدلالة مساحة الكرة ، وهو يجعل قيمة النسبة التقريبية $\pi$ تساوى $\frac{22}{7}$

ومن مؤلفات ابى الوفاء « كتاب ما يحتاج اليه الصانع من علم الهندسة » ، وهو كتاب فى الهندسة التطبيقية يتضمن العمليات المختلفة التى تقوم عليها أعمال المهندسين المعماريين وأعمال الجيوديسيا Geodesie والجغرافية الرياضية . ويجب ان نسجل هنا بان العمليات الهندسية التى وردت فى مؤلف ابى الوفاء « كانشاء خطين متوازيين ومماس للدائرة والمسبع المنتظم ، وتثليث الزاوية .. الخ » بالرغم من سهولتها فهى لم تكن معروفة للاغريق .

وفى « خلاصة الحساب » لبهاء الدين العمولى ( ١٥٤٧ ـ ١٦٢٢ ) نجد الصيغة الاتية لحساب حجم الكرة بدقة متناهية :

ويكون الحجم من اجل

$$\pi = \frac{22}{7} \quad \text{يساوى} \quad \left(\frac{\pi d}{4}\right)^3$$

والصيغة التى نستعملها الان هى $\frac{1}{6}\pi d^3$

وهذا لا يعنى ان بهاء الدين اول من بحث فى حجم الكرة ، فقد سبقه الى ذلك ابو الوفاء والكرخى وغيرهما الا ان حساباتهم كانت اقل دقة .

كذلك نجد ان الكرخى صاغ القانون التالي لحساب قطر المضلع المنتظم الذي عدد أضلاعه $m$ تساوى قياسا $a$ والقانون هو :

$$d = \frac{a}{3}\sqrt{m(m-1)+6}$$

اما ابو الريحان البيرونى فاعطى القانون التالى لحساب طول ضلع الخمس المنتظم بدلالة نصف قطر الدائرة :

$$a = \frac{r\sqrt{5r}}{2}$$

وعلاوة على هذا برهن على قانون براهاكوبتا Brahmagupta المتعلق بحساب مساحة الشكل الرباعى الدائرى . والح فى التاكيد بان هذا القانون يطبق فقط فى حالة الشكل الرباعى الدائرى .

## ١٢ ـ حساب المثلثات :

احتل حساب المثلثات ( او علم النسب كما يسميه العرب ايضا ) فى العالم الاسلامى

$$V = d^3\left[\left(1-\frac{3}{14}\right)-\frac{1}{14}\left(1-\frac{3}{14}\right)-\frac{1}{14}\left[\left(1-\frac{3}{14}\right)-\frac{1}{14}\left(1-\frac{3}{14}\right)\right]\right]=\left(\frac{44}{14}d\right)^3.$$

مكان الصدارة بالنسبة بالنسبة لباقى فروع الرياضة الاخرى . وكان حلقة وصل بين الرياضيات وعلم الفلك . كما ان مسائل المثلثات ساعدت على تطور فرع آخر فى الرياضيات هو حساب التقريب .

وقد اخذ العرب حساب المثلثات كغيرها من فروع الرياضيات المختلفة عن الهنود والاغريق واعتمدوا على ثلاثة كتب لتطويره وهى كتاب « السند هند » Siddharta لبراهماجوبتا Brahmagupta الهندى ، وقد نقله الى العربية ابو عبد الله محمد ابن ابراهيم الفزاوى ، وكتاب المجسطى Amagi este لبطليموس Ptolemee وكرويات ميثاليوس Menelavs



ويعد ابو موسى الخوارزمى اول من الف فى هذا الفن . اما ابو عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتانى الحرانى الصابى ( ٨٥٨ – ٩٢٩ ) فقد نشر وبسط علم النسب المثلثية كما نستعملها اليوم ، واعاض بالجيب ( ٦ ) عن الوتر الذى كان يستعمله بطليموس واستعمل الظل وظل التمام وتعزى اليه الصيغتان التاليتان :

$$\sin\alpha = \frac{tg\,\alpha}{\sqrt{1 + tg^2\alpha}} \quad , \quad \cos\alpha = \frac{1}{\sqrt{1 + tg^2\alpha}}$$

الا أن الخدمات التى أسداها ابو الوفاء البوزجانى فى علم المثلثات لا يمكن ان يجادل فيها . فهو يتناول فى كتابه «الكتاب الكامل» شرح مبادىء المثلثات كطريقة منظمة . وهو كذلك من الاوائل الذى فصل حساب المثلثات عن الفلك وتمكن من ادخال الجبر عليه بطريقة

( ٦ ) أخذ العرب الجيب وجيب التمام ومعكوس الجيب عن الهنود ، وكلمة جيب العربية هى تعريب اللفظ الهندى « جيفا » ومعنى الوتر .

نظرية . وقد اولى ابو الوفـاء عناية كبيرة للمتطابقات المثلثيـة وتعـزى اليـه الصيغة الاتية :

$$\sin(a+b) = \frac{\sin a \cos b + \sin b \cos a}{R}$$

واثبت ثابت بن قرة بأن جيوب الزوايا تتناسب مع الاضلاع المقابلة واعطى العلاقـة التالية التي تنسب الـى جابـر بن الافلـح الاندلسـي ، وهي :

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

ونجد عند الفلكي الرياضي ابي الحسـن بن ابي سعد عبد الرحمن بن احمد بن يونس ( ت ١٠٠٩ ) العلاقة :



$$\cos\varphi \cos\psi = \frac{1}{2}\left[\cos(\varphi+\psi) + \cos(\varphi-\psi)\right]$$

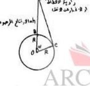
وهي العـلاقة التي استعملها تيكوبراهي في القرن الـسادس عشر لاحلال الجمع محـل الضرب . وبذلك افادت العلاقة نفسها فـي وضع حاصل جمع جيبين او جيبي تمام على صورة لوغارتم . ومـن الامثلـة التطبيقـة لحسـاب المثلثات المستوية علـى الهندسة والجغرافية الرياضية نجد ان الكاشي ينطلق من الصيغة الاتية $r = \frac{bc \sin\alpha}{a+b+c}$

لحساب مـساحة المثلث ، حيث $r$ هـو ضرب نصف قطر الدائرة $r$ في نصف نصف قطر الدائرة المرسومة داخل المثلث . ويضيف انه يكفي لايجاد المـساحة المطلوبـة محيط المثلث الذي يـساوي $\frac{1}{2}(a+b+c)$

فتكون المـساحة المطلوبة هي :

$$S = \frac{bc \sin\alpha}{2}$$

وقدم البيرونى نظرية لاستخراج مقدار محيط الارض واستعمل القانون التالى فى قياس نصف قطر الارض (٢) بدلالة زاوية الانحطاط (٢) والارتفاع المرصود(h) كما هو مبين فى الشكل التالي :




$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$

وتعرف هذه المعادلة بمعادلة البيرونى والوصول الى هذه المعادلة كما يلى :

$$\cos \alpha = \frac{\overline{OC}}{\overline{AB} + \overline{OB}} = \frac{R}{h + R}$$

$$R = R \cos \alpha + h \cos \alpha$$

$$R - R \cos \alpha = h \cos \alpha$$

$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$

وقد باشر علماء الاسلام كذلك حل المثلثات وبحثوا فى حساب المثلثات الكروى لما له من اهمية فى تادية الفرائض ووجدت ايضا تطبيقاتها فى علم الفلك . ويعد ابو محمد جابر بن الافلح « القرن الثانى عشر » اول من حل المثلث . بمعرفة الضلع والزاوية المجاورة ، واعطى العلاقة الاتية التى عرفت فى الترجمات اللاتينية بصيغة جابر .

$$\cos \alpha = \cos a . \cos B$$

وفى مجال المثلثات الكروية اوجد ثابت بن قرة والبتانى نظرية الجيب فى حالة خاصة للمثلث القائم ووجد البتاني العلاقة :

$$\cos a = \cos b . \cos c + \sin b . \sin c . \cos A$$

وكما هو معلوم ، يمكن بهذه الصيغة حساب زاوية مثلث عندما تعلم اضلاعه الثلاثة او حساب ضلع عندما يعلم ضلعان والزاوية المحصورة بينهما .

وندين لابى الوفاء طريقة جديدة ودقيقة لحساب جداول الجيب وفى تلك الجداول حسب جيب زاوية ٣٠ درجة وكذلك جيب زاوية ١٥ درجة الى ثمانى منازل عشرية . واجرى كذلك ابن يونس فى كتابه « الزيج الحاكمي » حسابات مثلثية هامة ، فحسب جيب ( ١ ) درجة ووضع جداول جيوب لاقواس لا تفصل بينها الا بثانية ، وجداول اخرى لظلال اقواس تفصل بدقيقة . ونحا نحوه البيرونى ، فحسب جيب ( ١ ) درجة الى اربع منازل عشرية واعطى جداول دقيقة للجيب والظل ، وهو يتخذ الوحدة كاساس

لقياس نصف قطر الدائرة المثلثية . وحسب الكاشي جيب ( ١ ) درجة الى ١٨ منزلية عشرية وقيمة النسبة التقريبية الى ١٦ منزلة عشرية ، فاحرز على النتائج الباهرة الاتية :

$$\sin 1^\circ = 0{,}017\ 452\ 406\ 437\ 283\ 571$$
$$2\pi = 6{,}283\ 185\ 307\ 179\ 586\ 5$$

وان دل هذا على شيء فانما يدل على ما بلغه الحساب العددى فى العالم الاسلامى بصفة خاصة والرياضيات بصفة عامة من تقدم وازدهار .

## ركود التفكير الرياضى فى بلاد الاسلام :

لقد تأرجح مستوى أسهام علماء الاسلام فى العلوم بوجه عام وفى الرياضيات بوجه خاص على مدى سبعة قرون ابتداء من القرن الثامن الميلادى . وتميزت هذه العصور بفترات اشتد فيها الخلق والابداع وبفترات ركود جزئية . فنجد ان الفترة الذهبية للعلم العربى فى غرب الدولة الاسلامية تقابلها فترة ركود فى الشرق الاسلامى .

واذا ما استعرضنا المراحل العريضة التى مرت بها الدولة الاسلامية لانتهينا الى دواعى هذا الركود التى تتمثل فى النقط الاتية :

اولا : ضمور اللغة العربية كوسيلة للاتصال بين الشعوب الاسلامية بسبب طغو اللهجات المحلية .

ثانيا : غلق الحدود التى بين الدول التى كانت تكون الدولة الاسلامية التقليدية ، وخلق الاقليميات .

ثالثا : استولى على الحكم حكام اجانب ، لم يكفلوا للعلماء حرية البحث ، وعاملوهم بقسوة .

رابعا : سقوط بغداد على يد المغول ، وابادة التراث بقسوة ووحشية .

خامسا : توالي هجمات الصليبيين ، بما شكلته من خطر ، حرفت العالم الاسلامى عن متابعة جهوده فى بناء صرح الحضارة .

كل هذه العوامل ساعدت على تفكك الدولة الاسلامية الذى كان له اثره فى اختفاء العلماء وازدياد تيار الجمود حتى بلغ اقصاه عندما طرد المسلمون من الاندلس وهكذا نجد نحن كثيرا من العلماء تعرضوا لمحن عكرت عليهم صفو الحياة فنجد ان القلصاوى وهو من علماء الاندلس يلتجيء الى تونس بعد ان قاوم الغزاة ، وكانت النتيجة ركود التفكير الرياضى بصفة خاصة والتفكير العلمى بصفة عامة . وبهذا انتهى دور العرب الفعال .

## اثر الرياضيات العربية فى النهضة الاوروبية:

قدم رياضيو الاسلام لاوروبا مادة غنية بالمعارف التى ابتكروها او التى ورثوها عن الحضارات القدامة . اذ لولا هذه المائدة الدسمة لما استطاع رياضيو الغرب على متابعة ركب الحضارة ولتأخر سير المدنية عدة قرون . ومثل هذا الاثر واضح فى الجبر وحساب المثلثات المستوية والكروية وفى مجالات من الهندسة وفى الحساب .

وقد قام اندلس بدور هام فى انتقال العلوم بوجه عام الى اوروبا المسيحية . وقد اطل الاوروبيون على مؤلفات العرب الرياضية من خلال الحروب الصليبية . والتأثير الذى فرضته الرياضيات العربية فتجلى فى استعمال بعض الكلمات بلفظها العربى كالجبر والصفر كما ان الابحاث الرياضية التى تنسب الى ليوناردو فيبوناشى البيزى Leonardo Fibonacci de Pise انما بنيت على كتاب ابى كامل ، وذلك فى ميدان الحساب والهندسة والجبر . اما فى ميدان حساب المثلثات فنجد ان « رجيومونطانوس Regiomontanus يستند الى ابحاث الفرغانى والبتانى .

## المراجع

ادين بالخصوص في اعداد مادة هذا البحث لثلاثة كتب هي كتاب « تاريخ الرياضيات العربية » للبروفسور يوسكيفيتش ، ومعظم الامثلة مستقاة من هذا الكتاب القيم. اما الكتابان الاخران فهما كتاب « جوامع الحساب » للطوسي وكتاب « الفصول » للاقليدسي ، وقام بتحقيقها الدكتور احمد سعيدان .


١ ـ الاقليدسي (ابو الحسن احمد بن ابراهيم) ـ الفصول في الحساب الهندي ـ تحقيق احمد سعيدان ، منشورات اللجنة الاردنية للتعريب والنشر والترجمة عمان ١٩٧٣ .

٢ ـ باقر ( طه ) : اسهام الحضارة العربية في تقدم العلوم الرياضية مجلة افاق عربية ص ٧٨ـ ٨٣ عدد ٥ ، ١٩٧٨ .

٣ ـ بروكلمان ( كارل ) ـ تاريخ الادب العربي ـ ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب ـ الجزء الرابع ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٥ .

٤ ـ ابن البناء ( ابو العباس الازدي ) : تلخيص اعمال الحساب ـ تحقيق محمد سويسي . منشورات الجامعة التونسية ـ تونس ١٩٦٩ .

٥ ـ الجنالي ( احمد نصيف ) ـ مساهمة العرب والمسلمين في تطوير علم الجبر . المورد ص ١٧٤ ـ ١٨٣ ، عدد خاص « العلوم عند العرب » ٤ ، مجلد ٦ ١٩٧٧ .

٦ ـ حكمت ( نجيب عبد الرحمن ) ـ دراسات في تاريخ العلوم عند العرب جامعة الموصل ـ الموصل ١٩٧٧ .

٧ ـ الخوارزمي ( محمد بن موسى ) ـ كتاب الجبر والمقابلة تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي احمد . مطبعة فتح الله الياس نوري ـ القاهرة ١٩٣٩ .

٨ ـ الدفاع ( علي عبد الله ) ـ ابو الوفاء البوزجاني . المجلة العربية ـ ص ٩٧ ـ ٩٩ ، عدد ٦ ، ١٣٩٨ = ٧٧/ ـ ١٩٧٨ .

٩ ـ دوفو ( البارون كارا ) ـ الفلك والرياضيات في « تراث الاسلام » لتوماس ارنولد ترجمة جرجيس فتح الله ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٢ .

١٠ ـ السموال ( يحيى بن عباس المغربي ) ـ الباهر في الجبر ، تحقيق صلاح احمد ورشدي راشد ، مطبعة جامعة دمشق ـ دمشق ١٩٧٢ .

١١ ـ الشحات ( علي احمد ) ـ ابو الريحان البيروني ، حياته ومؤلفاته وابحاثه العلمية ، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٨ .

١٢ ـ جيرا ( احمد مختار ) ـ محاضرات ابن الهيثم التذكارية « الاسطرلاب عند العرب » مطبعة جامعة فؤاد الاول ـ القاهرة ١٩٤٧ .

١٤ ـ الطوسي ( نصير الدين ) ـ جوامع الحساب بالتخت والتراب . تحرير احمد سليم سعيدان . الجامعة الامريكية ـ بيروت ١٩٦٧ ( مقتبس عن مجلة الابحاث ) .

١٥ ـ الطويل ( توفيق ) ـ العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٨ .

١٦ ـ القلصادي ( ابو الحسن علي ) ـ كشف الاسرار من علم حروف الغبار ـ القاهرة ٨٥٢ هـ

١٧ ـ كنالي ( منتصر علي ) ـ اسهام المسلمين في العلوم الطبيعية ـ ترجمة ابراهيم حمودة ، العلم والمجتمع ، ص ١٤ ـ ٣٥ ، عدد ٢٥ ، ١٩٧٧/٢٦ .

١٨ ـ كنالي ( محمد عبد السلام ) ـ الحضارة العربية ،طابعها ومقوماتها ، دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ .

١٩ ـ لطفي ( عبد الحميد ) واحمد ابو العباس ـ تاريخ الرياضيات . الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ـ القاهرة ١٩٦٠ .

٢٠ ـ مظهر ( جلال ) علوم المسلمين اساس التقدم العلمي الحديث المكتبة الثقافية ، العدد ٢٤٧ ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر القاهرة ١٩٧٠ .

21 — COLLETTE, J.P. - Les mathematiques de l'Islam, in „Histoire des mathematiques'' p 119-131, Renouveau pedaggique, Inc. Ottawa - 1973.

22 — JAOUTICHE, K. - Le Livre du qarastun de Tabit ibn qurra E.O. Brill - Leiden 1976.

23 — MIELI, A. - La Science a'abe etc. E.J. Brill - Leiden, reimpression 1966.

24 — MONTEIL, V. - Le pensee acientifique, in „Clefs pour le pensee ambe''. p. 153-169, Seghers - Paris 1974.

25 — SANCHEZ PEREZ, J.A. - La ciencia arabe en La à edad media. IDEA - Madrid 1954.

26 — Idem. - Compendio de Algebra de Abenbeder. Troduccion y estudio. CDEH - Madrid 1916

27 — WOEPCKE, M.F. - La propagation des chiffres indians Imprimerie Impélla - ...ffris 1863.

28 — YOUSCHKEVITCH, A.P. - Les mathematiques arabes. Traduction par M. CAZENAVE et. K. JAOUICHE, Vrin - Paris 1976.

* * *

## صدر حديثاً

# افريقيا في التاريخ المعاصر

لبيبة محمد موسى

المؤلف بازل ديفدسن ● Basil Davidson كاتب ومؤرخ كتب الكثير عن افريقيا ، ونشرت معظم مؤلفاته بلغات عديدة . وقد عمل المؤلف كاستاذ زائر في جامعات غانا ، وكاليفورنيا في لوس انجلوس ، وادنبره .

والمؤلف زميل وعضو شرف في مركز دراسات غرب افريقيا في جامعة برمنجهام . وقد كافأته جامعة منشستر بجائزة عضوية الزمالة الممتازة في مركز مجلس ابحاث سيمون .

وذلك لمساعدته على اتمام بحثه المكتبي لهذا الكتاب الذى نحن بصدد تقديم عرض له ، والذى يعد نتاج ربع قرن من المعرفة والتجربة والخبرة الحقلية التي عاشها المؤلف في المجتمعات الافريقية .

وهذا الكتاب « افريقيا في التاريخ المعاصر » يعد احدث كتاب في سلسلة كتبه عن تاريخ افريقيا والتي تتضمن افريقيا القديمة بعد اكتشافها الام السوداء ، الماضي الافريقي ، الافريقيون في مهب العاصفة .

* Basil Davidson; Africa in Modern History, the search ror a new society, Peuhuim, 1978.

ويعالج هذا الكتاب تاريخ افريقيا المعاصر في القرن العشرين خاصة في مجال التطور السياسي للافكار القومية ، حيث يقدم المؤلف مسحا عاما ، وشرحا شاملا لمختلف الاتجاهات المؤثرة ، والحركات والافكار والاشخاص الذين كان لهم دور هام في تحقيق التغيير في القارة الافريقية الناهضة ، باعتبار سكانها جزءا هاما من البشرية في العصر الحديث .

والواقع ان تاريخ افريقيا المعاصرة هو تاريخ وافكار ونمو القوميات خلال القرن العشرين . فقد اصبح الافريقيون خلال هذا القرن جزءا من العالم الحديث ، وهي ظاهرة بارزة من ظواهر القرن العشرين . وقد وصل الافريقيون الى هذه المرحلة عبر تطور طويل .

ففي القرن التاسع عشر نظم الافريقيون انفسهم في عدد كبير جدا من الجماعات . وتطور الامر الى ان اصبحوا منظمين الآن في حوالي خمسين دولة ، او بالتحديد ستا واربعين دولة في منتصف عام ١٩٧٠ ، فضلا عن عدد آخر في الطريق . وهكذا اختتمت مرحلة طويلة من التاريخ وبدات مرحلة اخرى . ويتساءل الكاتب :

لماذا حدث ذلك ؟؟ وكيف ؟ وماهي الافكار التي دفعت الى هذا التطور ؟؟ ومن اين اتت ؟ والى اين تتجه ؟

والاجابة على هذه الاسئلة تتسم بالحساسية والدقة ، ولكنها تظل مطلبا ملحا للتعرف على التاريخ المعاصر للقارة الافريقية . وفي هذا السبيل يذكر الكاتب بان افريقيا المعاصرة ليست فقط نتاج ما قبل الاستعمار ، أو تاريخ فترة الاستعمار ، ولكنها ايضا نتاج العلاقات التجارية المباشرة مع النظم التجارية الراسمالية في اوربا وامريكا والتي بدات قبل عام ١٥٠٠ ، واصبحت ذات اثر قوى حوالي ١٦٥٠ . واستمرت بعد ذلك لمدة مائتي سنة قبل ان يرسل الاستعماريون جيوشهم الى افريقيا . ففي عام ١٨٨٠ بدأ الغزو الاستعماري ، وتبع ذلك انطلاق المقاومة ضد النظم الاستعمارية ، وكذا التكيف معها . وهنا تبدأ فترة التاريخ الافريقي الاستعماري .

وقد حاول الافريقيون حل المشاكل الجديدة الطارئة خلال تلك الفترة باساليبهم التقليدية القديمة ، بينما ذهب شباب افريقيون الى اوربا وتعلموا فيها واكتسبوا ثقافات الغرب ، واكتشفوا قيمة القوميات الاوربية . وكان لذلك اثره في نمو القومية الافريقية المتأثرة بانماط القوميات الاوربية . وقد كان ذلك بداية الطريق لانتصار الافريقيين حيث قامت الدول الافريقية وانشات علاقات حرة مع دول الغرب ، وشهد القرن العشرون ليس فقط خروج الافارقة من عزلتهم ، بل شهد ايضا توصلهم الى تحديد قدراتهم وامكانياتهم بالنسبة للعالم كله ، ومن ثم تحديد اهدافهم والمطالبة بها ازاء بقية اجزاء العالم . وهكذا تبلورت الشخصية الافريقية نتيجة لانبعاث ونهضة افريقيا في القرن العشرين .

وخلاصة الامر ان تاريخ افريقيا الخاص يختلط ويتداخل مع التاريخ خارج القارة . وهناك فترات معينة بين ١٩٢٠ و ١٩٤٥ ظهر فيها التاريخ الخارجي مهيمنا ومسيطرا على شاشة الاحداث في افريقيا . وبدا تاريخ الافريقيين كما لو كان هو تاريخ الاوربيين في افريقيا اكثر مما هو التاريخ الخاص للافارقة . وسوف نرى كيف حدث كل هذا وسنحاول في نفس الوقت تلمس معالم المستقبل للقارة الافريقية .

كانت الحرب العالمية الثانية مع غيرها من العوامل – حاسمة في اجراء التغييرات السياسية في القارة الافريقية المستعمرة . ففي اعقاب عام ١٩٤٥ كان في امكان السلطات الاستعمارية أن تظل على مقاومتها لمطلب الجلاء عن المستعمرات الافريقية . وكان يمكنها ان تؤخر هذا الجلاء عن الارض الافريقية ولكن لم يكن في استطاعتها الحيلولة دون انهاء الاستعمار عن افريقيا .

وقد عبر احد الجنود النيجيريين الذين حاربوا الى جانب الحلفاء عن شعور الجنود الافريقيين بعد انتهاء الحرب حيث قال : « اننا نحن الجنود الذين حاربوا فيما وراء البحار عدنا الى اوطاننا بافكار جديدة . فقد اخبرونا خلال الحرب عن الغاية التي نحارب من اجلها ، وهي الحرية ، ونحن ايضا نريد الحرية ولا شيء غير الحرية » .

ولقد شارك مئات الالاف من الافريقيين فى المستعمرات الفرنسية والبريطانية فى معارك الحرب الى جانب الحلفاء ، ثم عادوا بعد الحرب الى اوطانهم مفعمين بمثل تلك الافكار التي تتعطش للحرية .

وقد انعش هذه الافكار لديهم ولدى غيرهم ما كان ينادي به الحلفاء ويعلنونه من مبادىء فى الحرب الفكرية ضد المانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية . اذ نادى الحلفاء بحق الشعوب فى تقرير مصيرها وحقها فى الحياة الديموقراطية . وقد وردت تلك المبادىء والوعود البراقة فى ميثاق الاطلنطي المعلن فى اغسطس ١٩٤١ بواسطة روزفلت رئيس الولايات المتحدة الامريكية وتشرشل رئيس الوزراء البريطاني ، حيث ورد بالميثاق هذه العبارة الشهيرة : « الحرية ولا شيء غير الحرية » وهي عبارة قرعت اسماع واذهان الجميع . واصبح النداء المدوى الشامل فى انحاء العالم هو : « دع الحرية تأتي ولسوف يتغير كل شيء » .

وقد اعلنت وثيقة الاطلنطي ان كل الشعوب سوف يكون من حقها اختيار اشكال حكوماتها عندما تنتهي الحرب . ولقد حاول تشرشل ان يتراجع عن هذا الوعد بعد شهر واحد من نهاية الحرب العالمية . اذ قال فى مجلس العموم : « انه لم يصبح رئيسا للوزراء لكي يقوم بمهمة تصفية الامبراطورية البريطانية » . مشيرا الى ان الوعود الواردة فى وثيقة الاطلنطي سوف تطبق فقط على البلاد التي كانت تحتلها دول المحور . ولكن الرئيس الامريكي روزفلت رد عليه قائلا : « لا . ان تصريح الاطلنطي سوف يطبق على كل البشرية » . وهذا ما كان يفكر فيه الافريقيون ايضا وقد ساد هذا الفكرة بقوة فى المستعمرات الفرنسية والبريطانية وكتبت كتابات عديدة من جانب الجزائريين والنيجيريين ، واهالي مدغشقر وغيرهم تنادى بالقومية الافريقية وتطالب بالحرية وتقرير المصير للشعوب الافريقية . ففى مقالة لصحيفة وطنية من مدغشقر كتب احد الزعماء الوطنيين فى ابريل ١٩٤٦ يقول : « اننا نعرف جيدا أن الاستعمار والعنصرية التي يدعى بعض الافراد رفضها ما زالا يعيشان فى نفوسهم . ولكن على هؤلاء الناس أن يفهموا ان عهد القهر الاستعماري والسيادة الاستعمارية قد انتهى . نحن اليوم فى عصر جديد ، عصر تشهد عليه وثيقة الاطلنطي ومنظمة الامم المتحدة » .

ذلك كان الجو العام الذى صحب انتهاء الحرب العالمية الثانية فى افريقيا . وهو احساس عام أثار شعور القومية فى كل مكان بالقارة . وكان هذا الشعور يعنى أن الحياة فى ظل القومية الافريقية سوف تكون قطعا حياة افضل .

ولقد حاول الساسة الاستعماريون امتصاص هذا الشعور بابتداع نظم جديدة تغلف السيطرة والسيادة الغربية على افريقيا . اذ ابتدعت دول الغرب نظام الوصاية الدولى على الشعوب الافريقية اذ قالت بان الشعوب الافريقية لم تصل بعد الى مرحلة النضج السياسي ، ومن ثم ليس فى امكانها ان تحكم نفسها وان على الدول الاوربية المتمدينة واجب حتمي فى أن تاخذ بيد هذه الشعوب الافريقية الى مدارج النضج السياسي . وأن تعلم الافريقيين مبادىء الديمقراطية حتى يتهيأوا لحكم انفسهم وتطبيق الديمقراطية . ولكن هذه الدول الغربية كانت ترفض فى حقيقة الامر فكرة حصول افريقيا على استقلالها . وهذا ما اثار الازمات والاضطرابات السياسية فى القارة الافريقية اذ لجأت السلطات الاستعمارية الى القهر والردع والقوة المستبدة . ولكن القادة الوطنيين الافريقيين وطدوا العزم على النضال ضد

الاستعمار ، وانهاء السلطة الاستعمارية والحصول على الحرية والاستقلال لبلادهم . وشهدت فترة السنوات العشر من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ اكبر الحملات الوطنية لتحقيق هذا الهدف وذلك بتكوين دول افريقية مستقلة على نمط الدوله القومية الاوربية . وقد تحقق ذلك بالتدريج فى كثير من الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، اذ حصل حزب المؤتمر الشعبي عام ١٩٥١ على استقلال ذاتي داخلي فى مقابل استمرار السيطرة البريطانية فى اطار الدولة المستعمرة ولم يكن من الممكن للحزب ان يرفض هذا الحل الوسط فى هذا الوقت اذ كان الحصول على نصف الكعكة افضل من الوعد بكل الكعكة فى المستقبل القريب .

وفى نظر غالبية القوميين الافريقيين ، كانت محاولةاكتساب دولة قومية علىالنمط الاوربي تعد هدفا استراتيجيا وغاية ضرورية فى حد ذاتها . اذ تعلم الزعماء الافريقيون ان التقدم والمدنية قد نبعتا من بريطانيا او فرنسا وهذا ما تشهد به لديهم الصناعة المتقدمة والعلم الحديث . واذا كان الامر كذلك فلماذا لاتؤخذ منهما ايضا النظم السياسية ومجموعات القوانين واشكالالديموقراطية، وانماط الحياة الاقتصادية .

وهكذا عمد الزعماء الافريقيون الى افرقة تلك الافكار والنظم المستوردة. وكانوا مقتنعين تماما بموجب استيراد تلك الافكار والنظمالى افريقيا ، لانه لا توجد وسيلة اخرى لبناء الامة . وكان يشارك الزعماء الافارقة فى هذا الاعتقاد آلاف الموظفين الافريقيين الذين يعملون فى خدمة الادارة الاستعمارية فى البلاد او فى التعليم والمهن الفكرية المختلفة ، وهم جميعا يكونون ما يسمى بالطبقة السياسية التي سيخرج منها صناع السياسة فى البلاد .

وقد ثار هؤلاء الزعماء فى طريق الحصول على الاستقلال بالتدريج فى اكثر الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، حيث حصلت على نوع من الاستقلال الذاتي عام ١٩٥١ فى ظل حزب المؤتمر الشعبي بقيادة نكروما الذى وافق على رئاسةالحكومة مع استقلال داخلى محدود على ان تبقى معظم السلطات الهامة فى يد الحاكم البريطاني ، ومع ذلك فقد كان هذا الوضع فى نظر نكروما ونظر الزعماء الآخرين خطوة كبيرة نحو الاستقلال . كما كان دليلا امام القادة الافارقة الاخرين فى افريقيا الاستوائية بأن التقدم الحقيقي ضد النظم الاستعمارية اصبح امرا ممكنا . وقد مرت ست سنوات اخرى على ساحل الذهب تخللتها تجارب صعبة ، ولكنها قادته فى النهاية الى اكتساب السيادة السياسية . ففى عام ١٩٥٧ اصبحت مستعمرة ساحل الذهب دومنيون صاحبة سيادة ، ثم اعلنت جمهورية مستقلة فى عام ١٩٦٠ واطلق عليها دولة غانا كرمز افريقي خالص نابع من تاريخ البلاد . وهذا الطريق الذى سارت فيه غانا قد تبعته وسارت على دربه بقيةالمستعمراتالافريقيةالبريطانية.

وبالنسبة للمستعمرات الافريقية الفرنسية فقد سارت فى نفس الطريق . ولكن كان على الافريقيين فى هذه المستعمرات ان يناضلوا فى جبهتين قويتين : جبهة النضال ضد السلطة الاستعمارية فى باريس ، وجبهة النضال ضد المستوطنين الفرنسيين الذين لايريدون مبارحة المستعمرات الفرنسية ، وكانوا يجدون تأييدا فى ذلك من زعماء سياسيين اقوياء فى فرنسا . وكانت السلطات الاستعمارية الفرنسية فى تلك المستعمرات مصممة بعد عام ١٩٤٥ علىالابقاء على تلك المستعمرات فى اطار السياسة الفرنسية كنظام اقتصادى .. ففى الدستور الفرنسي لعام ١٩٤٦ تكون ما سمى بالاتحاد الفرنسي ، وهو ليس بالكومنولث وليس بالتحديد امبراطورية ، ولكنه على اى الاحوال يكفل السيادة الفرنسية على المستعمرات الافريقية . ولم يمنع ذلك من اثارة الافكار القومية والحرية والمقاومة من جانب الافريقيين فى المستعمرات الفرنسية ، والتى حصلت بالتدريج على استقلالها .

ففي تونس استطاعت المقاومة الوطنية ان تستخلص من فرنسا الاستقلال الذاتي في ابريل سنة ١٩٥٥ ، ثم الاستقلال التام في ظل زعامة بورقيبه وحزبه في مارس سنة ١٩٥٦ . كما حصلت المغرب على استقلالها من فرنسا في مارس ١٩٥٦ تحت عرش الملك محمد الخامس . وبالنسبة للجزائر فقد كان الصراع المسلح مع فرنسا طويلا وقاسيا حتى حصلت على استقلالها ابان رئاسة الرئيس شارل ديجول في يوليو سنة ١٩٦٢ بعد ان استشهد في سبيل هذه الغاية ما لا يقل عن ربع مليون شهيد وبعد سقوط الجمهورية الرابعة في فرنسا وقيام الجمهورية الخامسة في عام ١٩٥٨ بزعامة شارل ديجول . فقد قام ديجول باجراء استفتاء في الاقاليم الافريقية لكي تختار بين احد امرين . اما الاتحاد مع فرنسا او ان تصبح مستقلة استقلالا كاملا . وفي هذه الحالة الثانية سوف تنتهي كل المساعدات الفرنسية ، وكانت نتيجة التصويت في غينيا الموافقة على الاستقلال الكامل ورفض الجماعة الفرنسية وذلك باغلبية ٩٥٪ في المائة من الاصوات . وبالنسبة للاقاليم الفرنسية الاخرى فقد اختلفت نسبة الاصوات على أنه ما ان حل عام ١٩٦٠ حتى غدت الاقاليم الفرنسية في افريقيا دولا قومية مستقلة ، معلنة انتصار القومية الافريقية ومكللة جهود الزعماء الوطنيين بالانتصار وتحقيق الاستقلال بعد صراع قاس طويل .

وعندما تحقق الاستقلال ظن بعض القادة الافريقيين مثل اوجنجا وادينجا في كينيا ان الاستقلال هو نهاية الصراع ، وان الجميع سوف يخضعون للنظام . ولكن زعماء آخرين رأوا ان ما حققوه ليس هو كل ما يأملون فيه . بينما رأى آخرون ان نتيجة الصراع هي نتيجة مرضية ، اذ حقق الاستقلال الذي سيجعل المستقبل افضل من الماضي . وكانت فرحة البلاد الافريقية عارمة جارفة عندما انزلت رايات الاستعمار وارتفعت الرايات الوطنية . وكان الاعتقاد السائد ان التقدم الحقيقي سوف يتحقق في البلاد الافريقية عندما يتحمل الافريقيون وحدهم المسئولية السياسية لبلادهم .

واذ حصلت الدول الافريقية على استقلالها فقد دخلت في المجتمع الدولي مشاركة في المؤتمرات والشئون الدولية وجلس رؤساء الوزراء الافارقة جنبا الى جنب مع رؤساء الوزراء البريطانيين في مؤتمر الكومنولث البريطاني . كما ذهب الزعماء الافريقيون الى الامم المتحدة وغيرها من المنظمات والهيئات ممثلين لبلادهم في توجيه وادارة شئون العالم .

واذ استقلت الدول الافريقية ايضا فقد اتجهت نحو تحقيق التجمع فيما بينها في منظمة افريقية كبيرة . وقد تحقق لها ذلك في عام ١٩٦٣ حيث تكونت منظمة الوحدة الافريقية والتي تضم كل الدول الافريقية المستقلة . وباعتبار هذه المنظمة منظمة للحكومات فقط ، او بمعنى آخر منظمة لرؤساء الدول وممثليهم فقد اصبحت في صورة هيئة مصغرة للامم المتحدة . ولم يقدر لها ان تبدا في تنفيذ الاهداف الكبيرة التي كانت تستهدفها القومية الافريقية ، حيث نادت بمجلس تشريعي واحد وهيئة تنفيذية واحدة الخ ..

ومع ذلك فان تلك المنظمة تعد افضل بكثير من لا شيء بالنسبة للدول الافريقية . اذ ان الفوائد التي تتحقق من ورائها اكثر قيمة مما يدفع من اجل مؤسساتها . فهي تحقق اجتماعات دورية لرؤساء الدول والحكومات او ممثليهم للتشاور في السياسة والشئون المشتركة . وهذا في حد ذاته فائدة لا تنكر للدول الافريقية ، وان كانت الخلافات السياسية بين مجموعات تلك الدول تجعل من الصعب عليها الوصول الى اتفاقيات في كثير من الاحوال ، مع ملاحظة انها حققت

اتفاقا كاملا فيما يتعلق بهدف تحرير القارة من الاستعمار . كما نجحت في تسوية عدد من المنازعات بين الدول الافريقية . وهذا ما تثبته قائمة الاحصاءات لاشكالات الحدود في عام ١٩٧٠ والتي تم حلها عن طريق وساطة المنظمة .

وفضلا عن هذا التجمع الكبير للدول الافريقية التي حصلت على الاستقلال ، فان ثمة مشروعات للاتحادات والتجمعات المحدودة كانت تتم بين عدد من الدول ، فضلا عن محاولات لتجمع ممثلي الشعوب الافريقية ذاتها وهي حركات يقدها القوميون الافارقة .

وهكذا انتصرت القومية الافريقية وحصلت على الاستقلال من المستعمر ؛ وتخطت حدود دولها الى انشاء منظمات دولية بين الدول الافريقية والمشاركة في القضايا الدولية . واذ تكونت الدول الافريقية المستقلة فقد تولى الحكم فيها الوطنيون الذين كانوا يتزعمون حركات الاستقلال . وتكونت الحكومات الوطنية ، ولم تمض بضع سنوات عليها حتى ظهر شعور بعدم الرضا ازاء اسلوبها في الحكم ، حيث لم تستطع أن تحقق العدالة الاقتصادية والاجتماعية . فاحد الاجناس المعروفة مثل كاريموجنج Karimojong وجدوا انفسهم فجأة داخل دولة اوغندا ، بينما كان يجب ان يكونوا داخل دولة كينيا او السودان او الكونغو . وتوجد امثلة عديدة مشابهة لذلك وكان الشعور باكتساب العدالة في كثير من البلاد الافريقية شعورا ضعيفا بعد تحقيق الاستقلال ، حيث لم تفد الاغلبية من فوائد هذا الاستقلال . ومثل هذا الوضع الذي وجد في افريقيا بعد الاستقلال يشبه وضع دول اوروبا الشرقية التي تكونت عشية انحلال امبراطورية النمسا والمجر بعد الحرب العالمية الاولى حيث حققت القوميات التشيكية والسلوفاكية والكرواتية والسلوفونية تحررها من تلك الامبراطورية . وكان في اوروبا كما هو الشان في افريقيا رجال بارزون قادوا حركات التحرر ضد الامبراطوريات وتحقق لهم هذا التحرر والاستقلال وباشروا بناء دولهم القومية المستقلة ، معتقدين انهم بعد ان تم لهم حل المشكلة الوطنية فانه يمكنهم ان يحلوا المشكلة الاجتماعية المثلة في الفقر والتخلف والصراع الداخلي غير انهم وجدوا ان حل المشكلة الاجتماعية يتجاوز قدراتهم ، وهنا حدثت الفجوة بين القادة والاتباع . ونشب النزاع بينهما فقامت الدكتاتوريات الحاكمة تقبض على السلطة بيد من حديد ، وثارت الصراعات بين الجماعات التي ترفض الاندماج في الاطار القومي الجديد . اذ ذهب الكروات ضد الصرب ، والسلوفاك ضد التشيك ، والماسيدونيان والمقدونيون ضد البلغار وهكذا ، وانحصرت التنظيمات السياسية التي منحت لهذه الاجماعات على مجرد النظم الادارية والبيروقراطية الجامدة .

وقد قدمت تفسيرات عديدة لهذه الاوضاع اذ قيل بانها ترجع لعدم اصالة السياسيين ، أو لتخلف الايديولوجية ، او لوجود احساس بالدونية في الطبيعة الانسانية inferiority of human nature او الى ما قاله البعض من وجود حب للشكليات مع الخوف من المسئوليات .

وهكذا لم تحل هذه الدول الجديدة مشكلاتها الداخلية ، وبدا للغالبية ان نظام الاستعمار القديم انما حل محله نظام جديد للخضوع للقلة الحاكمة . وازدادت الهوة بين الغالبية الفقيرة والاقلية المستفيدة . وحتى تقاوم تلك الحكومات مظاهر العنف والنزعات الثورية في بلادها فقد ضاعفت من اجراءات ومظاهر القوة والسلطة ، ولم تجد نفعا كلمات ونصائح المصلحين ، ولم تتحقق الاهداف الكبرى التي كان الزعماء الوطنيون ينادون بها للناس جميعا . ولم يكن من

الممكن بالطبع العودة للوراء بعد الحصول على الاستقلال ، وانما كان لا بد من البحث من طريق آخر فى السير الى الامام . ومثل هذه الاوضاع التى تواجدت فى اوروبا وجد مثلها فى افريقيا ووجد القوميون الافارقة انفسهم فى وضع مشابه ، كما وجدت الشعوب الافريقية نفسها فى وضع مشابه .

وكما ان الظروف المشابهة تنتج نتائج متشابهة فقد حدث فى افريقيا مثلما حدث فى اوروبا الشرقية ، حيث استولى الرجال الاقوياء على السلطة وانفردوا بها بينما تفشى الفساد كما يتفشى الوباء ، وحلت القوة محل الاخوة والمساواة والزمالة ، واستخدم العنف بدلا من الاقناع . واتضح بعد ذلك كله ان هذه الطريقة لحل المشكلة الوطنية ليست هى القادرة على حل المشكلة الاجتماعية ، وانه لا مجال للاصلاح الا بالثورة التى يمكن ان تحقق وحدها الوعود التى كان يرجى تحقيقها من الحصول على الحرية من المستعمر . وليس من شك فى ان فوائد الاستقلال كانت حقيقية وعديدة ، وتم تقدم لا ينكر فى السنوات الاخيرة ولكنها كانت ايضا سنوات دفع ثمن الاستقلال . فقد اعقب الاستقلال عدم استقرار فى نظم الحكم داخل الدولة الافريقية . اذ ثارت اضطرابات وانشئت برلمانات ثم حلت وجاء غيرها ، وسادت حركات عنف وخداع سياسى ، واعتلى السلطة اشخاص من اقصى اليمين الى اقصى الشمال . ولم ينخلع النفوذ الاجنبى عن هذه الدول بل ظل قويا . اذ احتفظت باريس مثلا بنفوذ قوى على مستعمراتها السابقة . وكما احتفظت انجلترا بمثل هذا النفوذ على ما كان لها من مستعمرات فى افريقيا . ثم دخل الى القارة ايضا نفوذ الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى وساهم ذلك كله فى عدم استقرار نظم الحكم فى الدول الافريقية . اذ كثرت الانقلابات العسكرية واستولى العسكريون على السلطة كما حدث فى غانا عندما اسقط العسكريون نظام حكم نكروما فى فبراير ١٩٦٦ . وثبت ما كان نكروما يفكر فيه فى السنوات من ٥٧ الى ١٩٦٠ حيث تنبأ بان النظام البرلمانى البريطانى الديمقراطى لن يستمر تطبيقه طويلا فى الدول الافريقية . وفى ١٩٦٨ تحطم نظام يسارى فى دولة مالى بواسطة انقلاب عسكرى يمينى . كما انهى الجيش الليبى عام ٦٩ النظام الملكى السنوسى . بينما استولى الجيش الصومالى على الحكم وانهى الواجهة البرلمانية للدولة . وفى عام ١٩٧٠ كانت هناك تسع عشرة دولة افريقية تحت نوع او آخر من انواع الحكم العسكرى ؛ مع احتمالات تحول دول اخرى الى النظم العسكرية .

ويرى المؤلف ان الدول الافريقية تحتاج الى اسلوب آخر فى التفكير وخبرات جديدة وانجازات اخرى تجعل تبنى اي نظام اجنبى للحكم نظاما مقبولا ومقنعا . ونسمع حاليا فى افريقيا نغمات قوالية تسود فى الدول الافريقية عن الاشتراكية الافريقية او الاشتراكية العربية او اي نظام شكلي آخر للتنويه عن الشيء الحقيقي الذى يريدون تحقيقه وهو الاشتراكية العلمية . ولكن هذه الدول الافريقية ما زال يؤرقها امران هامان هما : الصراع بين الكثرة والقلة ، وكذلك الصراع بين القوميات فى داخل الدولة الواحدة .

والصراع الاول يقود الى زيادة قبضة القلة على الكثرة . اما الصراع الثاني فانه يسوده اتهام القوميات بالنزعة الانفصالية القبلية . وتقوم الحكومات بردعه بالقوة . ولعل النموذج الاثيوبي يوضح هذا الوجه من الصراع .

ويرى المؤلف ان اصلاح الدول الافريقية يحتاج الى تعديل جذرى يسير من القمة الى

اسفل ، وليس من اسفل الى القمة وان يكون للمشكلة الاجتماعية الاولوية على المشكلة الوطنية واذ يجب ان تبدا تلك الدول من الاحتياجات الحقيقية والمباشرة للناس فى القاعدة وحاجاتهم الى الهيمنة على مجتمعاتهم الخاصة ، وحاجتهم الى كيفية استخدام هذه الهيمنة ، ودفع عجلة تقدم الحياة ، وحصولهم على الوسائل التي تكفل تحقيق هذا التقدم . وحيث حصلت كل جماعة على الوسائل التي تدير بها شئونها المحلية وفهمت مصالحها المحلية ، فانه يكون من الممكن عندئذ جذبها الى المجتمع الاكبر سواء اكان هو الحي او المجتمع المحلي او الدولة او فى كلمة واحدة الامة nation . وهنا يمكن لكل الشعب ان يعيد صياغة اساليبه المتباينة فى وحدة وعمل مشترك وكما قال بعض القادة الافارقة ، فان كل قراريهم حياة العامة يجب ان يشترك فيه الناس من القاعدة ، مرحلة تلو مرحلة ، ومستوى يليه مستوى اعلى فى ظل نظام ديمقراطي حقيقي . كان يبدا من القرية للمقاطعة ، ومن المقاطعة للاقليم ، ومن الاقليم للحكومة المركزية . وسوف يكون التنوع الكبير فى الثقافة الافريقية مصدرا للقوة وليس مصدرا للضعف ، ومثل هذا الاتجاه يشاهد حاليا فى بعض الجمهوريات الافريقية ، وتدور حوله مناقشات الساسة والطلاب فى كثير من الدول الافريقية . وهو الاتجاه الذى سيحكم المستقبل ويقدم حلولا حقيقية للمشاكل .

* * *